حاشية

العلامة ملاعبدالرحمن البينجويني
على
تقريب المرام
للشيخ عبدالقادر السنندجي
شرح
تهذيب الكلام
للعلامة الثاني سعدالدين التفتازاني

الجزء الثاني

نسخة مكتبة الأوقاف بالسليمانية
نسخت سنة 1268 هجرية



قدم المادة وكذا قدم الزمان لاقتضاء حدوثهما تسلسل المواد لان كل حادث

مسبوق بالمادة فلو كانت حادثة لاحتاجت الى مادة اخرى وهلم وتسلسل الا

زمنة لان سبق عدم الزمان على وجوده لا يكون الا بالزمان فلا بد من قدمهما وهو

مستلزم لقدم الجسم لعدم خلو المادة عن الصورة وكون الزمان مقدار الحركة القائمة

به فضعيف لانا لا نم تركب الجسم من المادة والصورة ولا قدم المادة لانه فرع الايجاب

الباطل باثبات قدرة الصانع ولا وجود الصانع الزمان ولو سلم فلا نم ان تقدم عدمه

على وجوده بالزمان لم لا يجوز ان بالذات فصل في تقسيم الجسم وبيان اقسامه

على ما قالت الحكماء وهو ان الجسم الطبيعي ان تالف حقيقته في نفس الامر من اجسام

ق وكذا قدم الزمان المستلزم كل منهما اي من القدمين لقدم الجسم كما ياتي في الشرح ق بالمادة حتى تكون المادة

محلا لامكانه الاستعدادي كما سبق ق ولا قدم المادة على تقدير تسليم تركبه من المادة والصورة محوي

ق وتسلسل الازمنة استحالة تسلسل المواد عندهم لكونه في الامور المجتمعة بخلاف استحالة تسلسل الازمنة لكونه في

الامور المتعاقبة فليس ما ذكره المص دليلا على قدم الزمان بل الدليل عليه امران احدهما ان تقدم عدم الزمان على وجوده زماني عندهم

فيلزم من القول بعدمه السابق القول بوجوده والثاني لما كانت الاستعدادات الواردة على المادة القديمة غير متناهية في جانب

الابتداء وكان التقدم والتاخر فيها زمانيا عندهم لزم من القول بعدم تناهيهما القول بقدم الزمان اشار المص بما ذكره في

بيان اقسام التقدم والتاخر من قوله فسبق العدم على الحادث لا يلزم ان يكون بالزمان اه الى الامر الاول وفي بيان الامكان

الاستعدادي من قوله ومدة بها يكون تعاقب الحوادث الى الثاني واما حمل ما ذكره هنا على كونه الزاما فبعيد تامل محوي

مختلفة الطبائع فمركب والا يتركب منها فبسيط والجسم البسيط اما فلكي وهو قسمان الافلاك

والكواكب او عنصري وهو قسم واحد وهو العناصر الاربعة والجسم المركب من اجسام مختلفة

الطبائع اما ممتزج اى ماله مزاج او غيره فمن البسيط الفلكي ما هو فوق الكل ومحيط بكل

ما سواه من الاجسام ويسمى محدد الجهات ويبنوه اى اثبتوه بانه لا بد لتحديد الجهات

الحقيقية التى لا تتبدل اصلا كالعلو والسفل اذ ما عداهما على كثرتها اعتبارية متبدلة

بحسب الاحوال المتغيرة فلا بد لحفظ الضبط من جسم واحد كرى محيط بالكل مما سواه يتحدد و تتعين

بمحيطه الحد القريب من المحيط وهو جهة فوق ويتحدد بمركزه الحد البعيد منه وهو السفل اما الجسمية

كونه ذا وضع لان المراد

ق وهو قسمان مختلفا الجنس ف وهو العناصر المتحدة الجنس ق لتحديد الجهات اى لتعيين وضعها وكتب البعض الجهة

ان كان باعتبار الانواع فالمراد ما فوق الواحد او الافراد فعلى حقيقته ق التى لا تتبدل صفة كاشفة ق كالعلو

اللام استقصائية ان لم يكن الربط مقدما ق على كثرتها يعني ان الجهات اليمينية واليسارية لا تتحدد ولا تتعين

بالمحدد لتبدلها بحسب تبدل احوال المعروضات ق اعتبارية كما عرفت في مباحث الاعتبارات ق بمحيطه اى

السطح المحدب ق الحد القريب اى حدود واطراف الاجسام القريبة من السطح المحدب من حيث هو قريب وان كان

بعضها بالنسبة الى البعض بعيدا وكتب البعض وبعبارة اخرى لتعيين ويتحدد بمركزه اى الحد القريب منه وهو جهة الفوق

ومحيطه الحد البعيد منه وهو جهة العلو [illegible]

لان المراد بالحد ما يتعين به وضع الجهة وظاهر ان ما لا وضع له لا يتعين به وضع

فلا محالة لا يكون معدوما ولا مجردا بل يكون موجودا ماديا فيكون جسما او جسمانيا

وعلى التقديرين لا بد من الجسم والمراد بالوضع كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه بالا

لاشارة الحسية واما الوحدة فلانه لو تعدد فان حاط البعض بالبعض تعين المحيط

الحقيقي الذي ينتهي الاشارة الحسية بسطحه الاعلى ويكون هو كافيا لتحديد الجهتين به

باعتبار مركزه ومحيطه فيكون الحاط حشوا لا مدخل له في التحديد وان لا يحيط البعض

بالبعض بل كان كل منهما خارجا واقعا في جهة من الآخر لتحدد القريب منه فقط فان

البعيد عن الجسم اذا كان خارجا عنه لا يتعلق الى اين على ان كون كل منهما في جهة من

قه والمراد بالوضع اه في كلام المص لا في قول الش وضع الجهة اذ هو على معناه الاصطلاحي تدبر قه فان البعيد

المحدد خارجا عنه اي بالنسبة الى الجوانب في الجهات الخمس اذا قد تدبر قه الى اين فان قيل لم لا يجوز ان يكون

تلك الاجسام كالمكعب المجوف بان تكون كالجدران الاربع للدار والسقف وارضها قلت هذا داخل في قوله الا

بل المضلع اليه بشمراه مبحوث

الآخر يقتضي تقدم محدد للجهة عليهما حتى يكون وقوعهما فيها كرتي لما ذكره بقوله واما

الكرية اي كونه كريا فلان غير الكري لا يتحدد به البعيد وهو ما يكون بعيدا من سطح المحدد

غاية البعد وعرض بان الشكل البيضي والعدسي بل المضلع ايضا يشتمل على وسط هو

غاية البعد من الجوانب غاية الامر ان الابعاد الممتدة منه الى الجوانب لا تكون متساوية

ولانه بسيط يمتنع زواله عن الاستدارة التي هي مقتضى طبعه لان تركيبه وكذا انبساطه

مع زواله عن مقتضى طبعه اعني الاستدارة بالحركة يقتضي كون الجهة قبله لان ذلك اي كلا من

تركيبه وزواله عن الاستدارة بالحركة المستقيمة التي لا تكون الا من جهة الى جهة اما زواله

قوله ولانه بسيط اي ولانه يجب ان يكون بسيطا لان تركيبه اقول في شرح المواقف والتجريد انه لا يجوز ان يكون

المحدد مركبا والا لكان جزاؤه المختلفة الطبائع قابلة للانتقال الى احيازها الطبيعية وما ذلك الا بالحركة المستقيمة

اذا عرفت هذا فنقول معنى قول المصنف ولان تركيبه مع زواله الخ ان المحدد لو لم يكن كريا لكان مركبا لما تقرر عندهم

ان شكل البسيط كري ولو كان مركبا لكان جائز الزوال والانحلال وكل من تركيبه وزواله الجائز يقتضي كون الجهة قبله

الخ واما ما قال الشارح فيصير مقتضى عبارة المصنف في كون الجهة قبله وهذا خلف قوله الى جهة قد يقال ان كان المراد

بالجهة المنتقل منها وبالجهة المنتقل اليها العلو والسفل فالحصر ممنوع او الاعم فمسلم لكن لا يلزم الخلف لان

المحدد انما يحدد جهتي العلو والسفل وقال بعضهم المحقق ان تحديد جهات العالم لا يكون الا بالفلك الا انه

يحدد جهتي الفوق والتحت بالذات وسائر الجهات بواسطتها تبريزي

زوالدعن الاستدارة فظم وأما تركيبه فلان التالف لا يتصور الا بحركة لبعض الاجزاء

الى البعض وهي حركة مستقيمة واما الاحاطة فلان غير المحيط لا يحدد سوى الحد القريب منه

لان الحد البعيد اذا كان خارجا عنه لا يتعين له اين ولا بد من الاحاطة بالكل اى بجميع

الاجسام ولا يكون محاطا لشيء منها لان المحيط اذا كان محاطا لم يكن محددا للجهة

التي هي طرف الامتداد ومنتهى الاشارة لان المحاط قد يمتد الاشارة منه الى الغير المحيط

به فلا يكون هو اى ذلك المحاط المنتهى للاشارة وطرف الامتداد وقد فرض كذلك

وزعموا ان المحدد للجهات تاسع الافلاك التي قام الدليل عليها من الحركات المختلفة في الجهة

او السرعة والبطء او فيهما معا فانه لا بد لتلك الحركات من محال متعددة لاستحالة الحركتين

المختلفتين في زمان واحد من جسم واحد وزعموا انه اى المحدد يتحرك من المشرق الى المغرب على

ق بعض الاجزاء التي هي بسائط من جزء الطبيعي ق تاسع الافلاك الكلية ق لاستحالة الحركتين الذاتيتين بجوهر

منطقة هي عظم دائرة تعرض في منتصف القطبين بحيث يساوي بعدها منهما تسمى معدل النهار

لتساوي الليل والنهار عند كون الشمس عليها وهو حين ما تكون في احدى نقطتي الاعتدالين

وعلى قطبين وهما النقطتان الثابتتان عند حركة الكرة تسميان قطبي العالم احدهما وهو

الذي يلي شمال المواجه للمشرق يسمى الشمالي والاخر الجنوبي ومحدبه اي المحدد فلك الثوابت

سميت بالثوابت لبطئ حركتها بحيث لا يحس بها الا بعد تدقيق النظر في احوالها المعلومة بارصاد

متعددة بين تلك الارصاد مدة طويلة ولذلك خفي حركتها على الاوائل حتى حكموا ان الافلاك

ثمانية وان الحركة اليومية لكرة الثوابت ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم

فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك العطارد ثم فلك القمر وهو السماء الدنيا لانه اقرب الينا

من سائر الافلاك والدليل على

والدليل على ترتيبها الحجب فما هو اسفل يحجب ما هو الاعلى ويستره عنا اذا وقع على محاذاة

الا الشمس فانها لا تنكسف الا بالقمر ولا يتصور كسفها بشيء من الكواكب ولا لشيء منها لانها تستر

بشعاعها ما اقرب منها فالحكم بكونها في تلك المرتبة لما فيه من حسن الترتيب وجودة

النظام حيث يكون النير الاعظم في الوسط من السيارات بمنزلة شمسة القلادة ق

منطقة حركة الفلك الثامن تسمى منطقة البروج لمرورها باوساط البروج وتقاطع هذه

المنطقة منطقة العالم وهي التي تسمى معدل النهار على نقطتين تسميان نقطتي الاعتدالين

احدهما وهي النقطة التي تجاوزها الشمس الى شمال المعدل اعني ما يلي القطب الشمالي هي نقطة

الاعتدال الربيعي لاعتدال الليل والنهار وحلول الربيع في اكثر البلاد عند كون الشمس فيها ق والاخرى

ق كسفها مصدر المجهول نظرا الى المعطوف عليه والمعلوم نظرا الى المعطوف ق باوساط البروج التسعية او

الجزئية ق نقطتي الاعتدالين وهما شخصيتان من المعدل ونوعيتان من منطقة البروج ق في اكثر البلاد

اي ما عدا البلاد الاستوائية او القريبة منها

وهي التي تجاوزها الشمس الى جنوب المعدل هي نقطة الاعتدال الخريفي لاعتدال الليل
والنهار وحلول الخريف في اكثر البلاد عند كون الشمس فيها وتسمى ما بينهما اي بين نقطتي الاعتدالين سمتين
وهما نوعيان
عند البعض ايراد به ابعد اجزاء منطقة البروج عن منطقة العالم نقطتي الانقلاب بين احديهما
وهي غاية البعد عن المعدل من جهة الشمال نقطة الانقلاب الصيفي لانقلاب الزمان من الربيع
الى الصيف عند كون الشمس فيها والاخرى وهي غاية البعد من المعدل من جهة الجنوب نقطة
الانقلاب الشتوي لانقلاب الزمان عند كون الشمس فيها وينقسم الفلك بتوهم ست
دوائر متقاطعة على قطبي البروج اثني عشر قسما يسمى كل قسم منها برجا وجعلوا لكل برج
ثلثين قسما سموا كل قسم درجة وكل درجة ستين قسما سموا كل قسم دقيقة وجعلوا كل
دقيقة ستين ثانية وكل ثانية ستين ثالثة وهكذا وتفاصيل ذلك في علم الهيئة فان

سوكنة المعمورة في جميع الى الشتاء

فان اردت معرفة التفاصيل فطالع كتبه ثم ان اثبات المحدد مبني على امتناع الخلاء

والاجاز ان ينتهي اليه الامتدادات ويتعين به اوضاع الجهات وعلى اختلاف

الاجسام بالحقيقة واستناد بعض حركاتها الى الطبيعة والا لما كان من الاجسام ما يقتضي

صوب المحيط ويتحرك اليه بالطبع وما يقتضي صوب المركز ويتحرك اليه بالطبع فلم يكن العلو

والسفل جهتين طبيعيتين ف لما كان الثابت عندنا ان الخلاء ممكن وان الاجسام متماثلة

يجوز على كل ما يجوز على الاخر وان الحركات مستندة الى قدرة الفاعل المختار لا اثر

فيها للطبيعة لم يتم ما ذكروه في اثبات المحدد عندنا وكانت الحركات المستقيمة التي

بها الخرق والالتيام جائزة على الفلك كما جازت على العناصر والكواكب سابحة

قه وان الحركات عطف على ان الاجسام عطف المسبب على السبب قال الاستاذ المحقق ولانت الحركات
هذا نظرا الى الشرح عطف على قول الشم لم يتم ما ذكروه وكتب ايضا المناسب له ان يقول الش ههنا ايضا وان اثبات
الافلاك على الوجه المخصوص مبني على عدم تجويز الخرق والالتيام والاجاز ان يكون الكواكب متحركة في الفلك كا
لحيتان في الماء تسرع وتبطئ وترجع وتقف من غير حاجة الى تلك الافلاك الكثيرة ثم يقول ولما كانت الحركة
اه وكانت الكواكب سابحة اه عندنا لم يتم ما ذكروه في اثبات الافلاك على الوجه المخصوص منه

على الوجه الذي نعلم الله تعالى قال الله تعالى كل في فلك يسبحون قالوا اي الحكماء ثم

البسائط العنصرية اربعة النار والهواء والماء والارض وتحت فلك القمر عنصر النار

اي احياز العناصر المتاينة

خفيف مطلق اذا خلي وطبعه في اي حيز من الاحياز كان طالبا للمحيط ولذلك كانت

مماسة لمقعره وهي حارة بشهادة الحس حرارة شديدة يابسة لانها تفني الرطوبات

شفافة لا تحجب ما وراءها ثم عنصر الهواء خفيف مضاف يقتضي ان يكون تحت النار وفوق

الاخرين ولذا صار الماء بالتسخين هواء والبرد العارض له انما هو بمجاورة الارض و

الماء رطب اذ لو خلي وطبعه لا حس منه بالكيفيتين شفاف لا لون له ثم عنصر الماء ثقيل مضاف

يقتضي ان يكون فوق الارض وتحت الاخرين بارد رطب بشهادة الحس شفاف والماء

المرئي لنا انما يستتر لمخالطة اجزاء ارضية فله لون ما ثم عنصر الارض ثقيل مطلق يطلب المركز

بارد يابس بشهادة الحس ثم انهم زعموا ان هيولى العناصر واحدة مشتركة

مشترکة قابلة لصورها النوعية حسب الاستعدادات الحاصلة بالاسباب الخارجية فعند
تبدل الاسباب يزول صورة ويحدث اخرى وهذا هو الانقلاب فاعلم انه ينقلب شيء منها
الى كل من العناصر الى صاحبه المجاور بلا واسطة والى غيره بواسطة او واسطتين وهو
الكون والفساد لا اخرى ثم الذي يقتضيه قواعدهم احاطة الماء بجميع الارض لان الارض
ثقيل مطلق بخلاف الماء فحيزه الطبيعي فوق الارض ولكنه من العناية اي الارادة الالهية
انكشاف البعض من الارض معاشا للحيوان والعناية كالارادة فسروها بالعلم
بالنظام على الوجه الاكمل فلا يوجب الغفلة بالقصد والاختيار حتى ينافي قولهم بالايجاب
وللنار طبقة واحدة لانها شديدة الاحالة لمجاورها الى جوهرها ولكل من البواقي
طبقات وفيها اقوال مختلفة لا فائدة في استقصائها ثم انه بعد الفراغ عن مباحث
و انكشاف البعض وصورية الارض تقريبا قد لكل من البواقي صرح الطوسي في التجريد بان للنار طبقة واحدة كرية

البسائط شرع في مباحث المركبات مقدما منها ما لا مزاج له لكونه شبيها بالبسائط

من جهة عدم استحكام تركيبه وجواز اقتصاره على عنصرين او ثلثة ولهذا لم يفرده بفصل

بل ذكره في فصل البسائط وهو ثلثة اقسام لان حدوثه اما فوق الارض اي في الهواء

او على وجه الارض او في الارض ومن الاول ما يتكون من البخار ومنه ما يتكون من الدخان

وكلاهما بالحرارة فانها تحلل من الرطب اجزاء هوائية ومائية هي البخار ومن اليابس اجزاء

ارضية تخلطها اجزاء نارية وقلما تخلو عن هوائية هي الدخان والبخار المتصاعد

قد يلطف بتحليل الحرارة اجزائه المائية فيصير هواء وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية

من الهواء وهي الهواء الصرف الذي برد بمجاورة الارض و الماء لم يصل اليه اثر انعكاس

الاشعة فيتكاثف فيجتمع سحابا ويتقاطر وينزل مطرا ان لم يصبه برد شديد او ينزل ثلجا

ان اصابه برد شديد يجمد السحاب قبل تشكله بشكل القطرات او ينزل بردا ان اصابه

في المتصاعد ما يجب فاعلم انه يلطف في مجاورة الارض بل بالاجزاء الواصلة اليها كما في شرح التجريد او

ينزل ثلجا هذا نظر الشرح عطف على يتقاطر ما بعده

ان صار بعد تشكله وقد لا يبلغها اي الطبقة الزمهريرية فيصير ضبابا ان كثر او
فينزل صقيعا ان قل وتكاثف ببرد الليل وجمد او ينزل طلا ان لم يجمد فنسبة الصقيع الى
الطل نسبة الثلج الى المطر وقد يتصاعد مع البخار دخان الى الطبقة الزمهريرية فيتكاثف
البخار فينعقد سحابا فيحتبس الدخان في السحاب فان بقي الدخان على حرارته قصد الصعود
وان برد قصد النزول وكيف ما كان يمزق السحاب تمزيقا عنيفا فيحصل من تمزيقه و
وحركته اياه صاعدا وهابطا ومصاكته في القاموس صكه ضربه ودفعه والصكة
الصدمة الشديدة صوت هو الرعد وقد يشتعل الدخان بالتسخين الحاصل بالتمزق
فيحصل نار لطيفة تنطفئ سريعا وهو البرق او كثيفة لا تنطفئ حتى تصل الارض و
هو الصاعقة وقد تتكاثف الادخنة الكثيرة المتصاعدة بالبرد وينكسر حرها

اى الاوقات [illegible]

بالطبقة الزمهريرية فتثقل فتنزل بتموج الهواء وهي الريح الباردة وقد لا

ينكسر حرها فتصاعد الى كرة النار ثم ترجع بحركتها التابعة لحركة الفلك وهي الريح

الحارة وما تشوهد فيها اي في الرياح من الاهوال كقلع الاشجار وتقليبها وغير ذلك

تشهد بانها ليست الا من عند الفاعل المختار ومرسل الرياح وغاية ما ذكروه لو ثبت بيان

اسباب تكونها بارادة الله تعالى عن من يقول بالوسائط لا عندنا لاستنادنا الكل اليه

تعالى ابتداء فلا يتصور وسط حقيقة عندنا وهنا وقع الفراغ من النوع الاول المحاول

الشروع في الثاني فقال الطين اللزج الكثير اذا انعقد واستحكم انعقاده طين بيابسه

بحرقهم تكون حجرا او الطين المتحجر مختلف الاجزاء في الصلابة والرخوة واذا انحفر اجزائه الرخوة

باسباب من الماء والرياح وغير ذلك لا وتكونت وتحصلت الجبال ثم لا يخفى ان اختصاص بعض

الاجزاء بالصلابة وبعضها بالرخاوة مع استواء نسبة الكل الى الفلكيات التي زعموا انها

المعدات لها يقتضي سببا مخصصا وهو الفاعل المختار ولعل تسميتها اي الجبال بالعكاس

بانعكاس الشعاع وتنفذ عليها الثلوج والانداء التي تحصل منها الابخرة التي هي مادة
المعادن والسحب والعيون فتكون المعادن والسحب والعيون تكونا كثيرا ولما فرغ من
القسمين الاولين شرع في الثالث فقال اذا انشقت الارض بابخرة وادخنة محتقنة فيها
محاولة للخروج غير متمكنة عليه لكثافة وجه الارض وكونه عديم المسام او ضيقها جدا
حدثت الزلازل لان ذلك انما يكون اذا تحركت الابخرة والادخنة وتحركت الارض و
تلك الحركة تسمى زلزلة وقد يكون معها اي الزلازل الحادثة عند الانشقاق نيران محرقة
واصوات هائلة لشدة المصاكة وقلما توجد الزلزلة في الارض الرخوة لسهولة الخروج
والبلاد التي تكثر الزلازل فيها اذا حفرت فيها آبار كثيرة قلت الزلزلة بها وربما ينقلب
بمعونة البرد الذي في باطن الارض البخار الحادث فيها ماء فينشق الارض لكثرة البخار المنقلب
فيها ماء وعيونا جارية على الولاء لامتناع الخلاء فانه كلما جرى الماء انجذب الى موضعه
هواء وبخار آخر يبرد بالبرد الحاصر هناك فينقلب ماء ايضا وهكذا الى ان يمنع مانع
او راكدة ان لم يكن للابخرة المنقلبة مدد وربما يفتقر الى كشف عنه وذلك اذا لم يكن البخار

كثير الحيث يشتو الارض وهي الابار والقنوات بحسب مصادفة المدد وفقدانه وربما اخر

اي كثيرة وقد يكون بسبب العيون والابار والقنوات مياه الامطار والثلوج لانا نجدها

تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها فصل في المركبات التي لها مزاج وما يتبعها و

بيان حقيقة المزاج اذا اجتمعت العناصر الاربعة لان حدوث الكيفية المتوسطة

المتشابهة لا يتم بدون الاربعة المتصغرة الاجزاء جدا لان الامتزاج انما يكون بطريق

المماسة وهي تتكثر بتكثر السطوح الحاصل بتكثر الاجزاء الحاصل بتصغرها فكلما كان

تصغر الاجزاء اكثر كان المزاج اتم فتفاعلت تلك العناصر بقواها اي بكيفياتها بعضها

في بعض سميت قوى لكونها مبادي التغيرات فانكسرت سورة كل من الكيفيات الاربع

الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة بمعنى ان تزول مرتبة تلك الكيفيات وتحدث

مرتبة اخرى وحدث اضعف منها حدثت جواب اذا كيفية متوسطة بين الاربع بمعنى ان تكون

اقرب الى كل من الكيفيات المتضادتين مما يقابلها متشابهة في الكل بان يكون الحاصل في

كل جزء من اجزاء الممتزج مماثلا للحاصل في الجزء الآخر بحيث يكون مساويا له في الماهية

في الماهية من غير تفاوت سوى المحل تسمى بالمزاج وهو اما معتدل واما خارج فان
كان من قوى متساوي المقادير شدة وضعفا فمعتدل وتساوي مقادير القوى لا يستلزم تساوي
مقادير العناصر لجواز ان يكون عنصر مغلوب في الكمية قويا في الكيفية وبالعكس حتى جعلوا
حرارة النار لضعاف برودة الماء والا يكن من قوى كذلك فخارج عن الاعتدال اما بكيفية واحدة
من الكيفيات الاربع او بكيفيتين غير متضادتين واما خروجه بمتضادتين او بثلث او باربع
فغير ممكن للزوم اجتماع المتضادتين لان الخروج بكيفية الحرارة مثلا معناه ان تزيد الحرارة
على البرودة فمع ذلك زيادة البرودة يستلزم ذلك فينحصر الخارج في ثمانية اقسام لان
الخارج بكيفية اربعة اقسام بحسب الكيفيات الاربع وبكيفيتين غير متضادتين ايضا كذلك واما
بالحرارة واليبوسة الرطوبة او باليبوسة والبرودة وقد يقال المعتدل لما توفر فيه على الممتزج
القسط الذي ينبغي له ويليق بحاله ويكون انسب بافعاله من الكميات والكيفيات اي كميات
العناصر وكيفياتها مثلا شان الارنب الخوف والجبن وشان الاسد الجرأة والاقدام
فيليق بالاول غلبة البرودة وبالثاني غلبة الحرارة والمعتدل بالمعنى الاول من التعادل بمعنى

التساوي ويقال له المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني من العدل في القسمة ويقال له المعتدل
الطبي نوعا كان ذلك المركب او صنفا او شخصا او عضوا كل من هذه الاربعة لغيره كجنب
الخارج عنه فيعتبر النوع بالنسبة الى سائر الانواع والصنف الى سائر الاصناف من ذلك
النوع والشخص الى سائر الاشخاص من ذلك الصنف والعضو الى سائر الاعضاء من ذلك
البدن او بحسب الداخل فيه فللنوع بالقياس الى ما له من الاصناف والصنف الى ما له من الاشخاص
والشخص الى ما يعرض له من الاحوال وكذا العضو والتفصيل ان لكل نوع من المركبات المزاجية
مزاجا لا يمكن ان يوجد صورته النوعية بدونه ولكن في ذلك المزاج على حد واحد والا كان جميع
افراد النوع الواحد متوافقة في المزاج وما يتبعه من الخلق والخلق بل له عرض فيما بين الحرارة
والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة ذو طرفين افراط وتفريط اذا خرج عنه لم يكن ذلك
النوع فهو اعتداله النوعي واليق امزجته بالنسبة الى الانواع الخارجة عنه وله ايضا مزاج
واقع فيما بين ذلك العرض اي يكون في حاق وسطه هو اليق الامزجة الواقعة في ذلك العرض
فيه يكون حاله فيما خلق له من صفاته وآثاره المختصة به اجود وذلك اعتداله النوعي بالنسبة
الى ما يدخل فيه من صنف وشخص ولا يكون حاصلا الا لاعدل شخص من اعدل صنف من ذلك

من ذلك النوع ولا يكون ايضا حاصلا له الا في اعدل حالاته وكذا الثلثة الباقية فالاعتدال
الصنفي بالقياس الى الخارج هو ما يكون لاعدل صنف من نوع مقيسا الى امزجة سائر اصنافه
وله عرض ذو طرفين هو اقل من العرض النوعي اذ هو بعض منه واذا خرج عنه لم يكن ذلك
الصنف وبالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع في حاق وسط هذا العرض وهو الذي الامزجة
الواقعة فيما بين طرفيه انه يكون حاله اجود فيما خلق لاجله ولا يكون حاصلا الا لاعدل
شخص منه في اعدل حالاته سواء كان هذا الصنف اعدل الاصناف اولا والاعتدال الشخصي بالنسبة
الى الخارج هو الذي يحتاج اليه الشخص في بقائه موجودا سليما وهو اللائق به مقيسا الى
امزجة سائر الاشخاص من صنفه وله ايضا عرض هو بعض من العرض الصنفي وبالنسبة الى الداخل
ما يكون به الشخص على اجود حالاته والاعتدال العضوي بالقياس الى الخارج ما يتعلق به وجود
العضو سالما وهو اللائق دون امزجة سائر الاعضاء وله ايضا عرض الا انه ليس بعضا من العرض
الشخصي ومقيسا الى الداخل الذي ينبغي له حتى يكون على احسن احواله ثم اعلم انهم اتفقوا على ان
اعدل الانواع اي اقربهم بحسب المزاج الى الاعتدال الحقيقي نوع الانسان لانه متعلق النفس

الناطقة التي هي اشرف واكمل فلابد ان يكون هو اشرف اي اقرب الى الوحدة والبعد
الكثرة حتى يكون بالواحد المبدء انسب فيكون بافاضة الكمال اجدر واختلفوا في اعدل
الاصناف بالنظر الى اوضاع العلويات فقال ابن سينا سكان خط الاستواء لتشابه احوالهم
من الحر والبرد لتساوي ليلهم ونهارهم ابدا فينكسر سورة كل واحدة من هاتين الكيفيتين الحا
دثتين منهما بالاخرى فيكون مزاجهم اقرب الى الاعتدال الحقيقي وكثير من المتاخرين على انهم سكان
الاقليم الرابع فاعدل البقاع بحسب اوضاع العلويات هو الاقليم الرابع عند الاكثرين منهم لانهم نراهم
احسن الوانا واطول قدودا واجود اذهانا واكرم اخلاقا وكل ذلك يتبع المزاج واعدل الرد
اعدل الاشخاص من اعدل شخص من اعدل صنف واما اعدل الاعضاء فهو عندهم الجلد سيما الجلد الذي
للانملة سيما الذي للسبابة ولذا حكم في الملموسات والحاكم ينبغي ان يكون متساوي الميل الى
الطرفين ليحكم بالعدل واقسام الممتزج ثلثة لانه ان تحقق فيه مبدء التغذية والتنمية
فاما مع تحقق مبدء الحس والحركة الارادية فهو الحيوان او لا مع تحقق مبدء الحس والحركة فهو
النبات او لا يتحقق فيه مبدء التغذية والتنمية فالمعدني وانما اعتبر تحقق المبدء المذكور
اذ لا قطع بعدمه في النبات والمعدني بل ربما يدعى الشعور والارادة للنبات لامارات مثل

وفي الماخذ بياض ترك للناقوت

مثل ميل عروق الاشجار الى جهة الماء وميل اغصانها من جانب الموانع الى الفضاء وهواي

المعدني اما ذائب مع الانطراق اي كونه قابلا للضرب بالمطرقة بحيث لا ينكسر ولا يتفرق كالاجساد

السبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصيني قيل هو جوهر

شبيه بالنحاس يتخذ منه المرايا او ذائب مع الاشتعال كالكبريت او بدونهما اي الانطراق

والاشتعال كالزاج واما غير ذائب اما لفرط الرطوبة كالزيبق او لفرط اليبوسة كالياقوت و

اللعل والزبرجد ونحو ذلك وبعد الفراغ من المعدني شرع في النبات ترقيا من الادنى

الى الاعلى فقال يشارك النبات لاختصاصه بزيادة اعتدال لا توجد في المعدني الحيوان

في الاحتياج الى قوى طبيعية سميت بها بناء على ان الطبيعة تطلق على ما يفعل بغير ارادة

منها القوة الغاذية التي لا بد منها في بقاء الشخص مدة حيوته بتحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذي

بدلا لما يتحلل عنه وتخدمها قوى اربع الاولى الجاذبة التي تجذب المحتاج اليه من الغذاء والثانية

الماسكة التي تمسك الغذاء المجذوب الى ان تهضمه الهاضمة والثالث الهاضمة التي

تعد الغذاء لان يصير جزءا بالفعل من العضو والرابعة الدافعة التي تدفع الغذاء المهيئ

لتغذية عضو اليه وتدفع الفضل الغير الملائم له عنه ولولا دفعها اياه لم يخل شيء من الاعضاء

خاليا عن افراط تغذيه واولى مراتب الهضم الذى هو فعل الهاضمة يعنى للهضم مراتب اربع اولها

فى المعدة وابتدائه فى الفم لاتصال السطح بسطح المعدة ثم فى الكبد ثم فى العروق ثم فى الاعضاء

وهذه هى الثلث الباقية ومنها اى من القوة الطبيعية النامية والقياس المنمية لان فعل

القوة هو الانماء والنامى انما هو الجسم وتسامح للازدواج وبالجملة هى القوة التى تدخل

الغذاء المهيا فى اجزاء الجسم فتضمه اليها فتزيد فى اقطارها الثلثة الطول والعرض والعمق

بنسبة طبيعية اى نسبة تقتضيها طبيعة الشخص الذى له تلك القوة الى غاية النشو فيخرج

الورم فانه ليس على النسبة الطبيعية والسمن لانه قد يكون بعد كمال النشو ايضا كالورم وانما الا

حتياج الى تلك القوة لتكميل الشخص ووصوله الى كماله ومنها القوة المولدة التى يحتاج اليها

لبقاء النوع وهى قوة تحصل من الغذاء بعد الهضم التام ما يصلح ان يكون مبدءا ومادة لشخص

اخر من نوع المغتذى وتفصله اى ما يصلح مبدءا الى اجزاء مختلفة وتفيده الهيئات اللا

ئقة به والمحققون على ان هذه الثلثة مستندة الى قوى ثلث والمولدة اسم للقوى الثلث وقد

ينسب هذا الفعل الاخير الى قوة اخرى تسمى مصورة فيخص المولدة بالتحصيل والتفصيل ثم انهم

انهم اضطربوا في ان تعدد هذه القوى الطبيعية كلها بالذات او بمحض الحيثيات والا

عتبارات وما تقرر عندهم من ان اثر الواحد لا يكون الا واحدا انما هو في الواحد من جميع

الجهات واضطربوا ايضا في ان الجامع للاجزاء والحافظ لها والمدبر لها الى ان يتم الكون

ما ذا فقيل الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام

الى ان يستعد لقبول النفس ثم بعد حدوثها تصير حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق

ايراد الغذاء وقيل الجامع للاجزاء نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة

المصورة لبدن الجنين ثم نفسه الناطقة وتحيروا في كيفية صدور الافعال المتقنة المحكمة

على النظام المخصوص وكيفية صدور الصور العجيبة والاشكال الغريبة والالوان المختلفة التي

نشاهد في انواع النبات عن القوى الطبيعية التي هي اعراض قائمة بالاعضاء لا تتصور لها

قدرة وارادة وعلم والتجأوا اخرا الى الخالق القدير والحكيم الخبير ثم انه اراد بيان خواص

الحيوان فقال ويختص الحيوان بقوى نفسانية تنسب الى النفس الحيوانية او الناطقة

لكون تلك القوى في الانسان الكامل في سائر الحيوانات مدركة ومحركة احتيج اليها لطلب المنافع

ودفع المضار لان ذلك بادراكها والاقتدار على الحركة الى المنافع وعن المضار فالمدركة

قدمها على الحركة لكون الحركة تابعة للارادة التابعة للادراك الحواس الظاهرة باعتبار

محالها او مدركاتها والباطنة لان الكلام في القوى المشتركة والقوى النطقية المدركة

للكليات مختصة بالانسان وقدم الظاهرة لظهورها وكونها متفقا عليها فمن الظاهرة

قوة اللمس وهي قوة سارية في جميع البدن بها يدرك الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة

والملاسة والخشونة الى غير ذلك واحتياج الحيوان اليها اكثر من غيرها ولذلك كثيرا

ما يبطل حس الذوق او غيره ويبقى الحيوان حيوانا بخلاف هذه ومنها قوة الذوق وهو

تال اللمس في المنفعة حيث يفعل ما به يتقوم البدن وهو اختيار الغذا ويوافقه في الا

حتياج الى الملامسة وهي قوة منبثة اي منتشرة من نبه اذا نشره في العصب المفروش

على جرم اللسان بها يدرك المطعوم ولا بد من الرطوبة العذبة الخالية في نفسها عن الطعوم

كلها ومنها قوة الشم وهي قوة في زائدتي مقدم الدماغ كحلمتي الثدي بها يدرك الر

وائح بوصول الهواء المتكيف بها الاقرب فالاقرب الى صماخها ومحل هذه القوة فقد ركيبا

لا بانفصال الاجزاء عن ذي الرائحة كما زعم البعض وذلك لان المسك القليل يعطر مواضع

مواضع كثيرة ويدوم ذلك مدة بقائه ولا ينقص وزنه واحتج المخالف بوجهين الاول
ان الحرارة تهيج الروائح وتنشرها والبرد يخفيها فدل ذلك على ان الشم بالتحليل قلنا
لم لا يجوز ان يكون ذلك لتأثير الحرارة في الهواء واعدادها اياه للاتصاف بالرائحة
او في الالة واعدادها للشم والثاني ان التفاحة تذبل من كثرة الشم فلولا انه يتحلل شيء
منها لم يكن كذلك قلنا ذبولها من وصول النفس وكثرة اللمس ومنها قوة السمع وهي قوة
مودعة في عصب باطن الصماخ يدرك بها الاصوات بوصول الهواء الحامل للصوت الى
العصب ومنها قوة البصر وهي قوة مودعة في التجويف الذي في ملتقى العصبتين المجوفتين
النابتتين من مقدم الدماغ المتفارقتين الى التلاقي المفترقتين بعد التلاقي الى ان
تتأديا الى العينين فتنفذ اليمنى الى العين اليمنى واليسرى الى اليسرى وقيل بالعكس يدرك
بها الالوان والاضواء اولا وبالذات وبتوسطها سائر المبصرات اما بالانطباع اي
انطباع صورة المرئي في العين او بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط رأسه
عند العين وقاعدته عند المبصر وكل من الانطباع وخروج الشعاع اما ذات فللاول

اي بعد تسليم الكبرى وبداهتها والا فهي ممنوعة عند الشمس القائلين بالشعاع فانه لا انطباع لصورة الشعاعية للعين فلا عندهم في الماء بل ينعكس الخطوط الشعاعية في الماء ويتوجه من الماء الى الشمس فيتخيل ان صورة الشمس

منها ان العين صقيل جسم نوراني فان نور العين مرئي في الظلمة اذا حك المنتبه
من النوم عينه وكل جسم كذلك اذا قابله كثيف ملون انطبع شبحه فيه فان انطباع الشبح
في القابل المقابل ضروري كما في المرآة وهذا انما يفيد انطباع الشبح في العين لا كون الا
بصار به وكذا ايضا ان سائر الحواس انما تدرك بان ياتيها المحسوس لا بان يخرج منها شيء
الى المحسوس فكذا الابصار ورد بانه تمثيل بلا جامع وكذا ايضا ان صورة الشمس قد تبقى زمانا
في عين من طال النظر اليها ثم اعرض عنها وما ذلك الا الانطباع ورد ايضا بان صورة المرئي
باقية في الحس المشترك كما يأتي لا في الباصرة وللثاني اي كون الرؤية بخروج الشعاع ان الرؤية
تتفاوت بتفاوت الشعاع فان من قل شعاع بصره كان ادراكه للقريب اصح منه للبعيد
لتفرق الشعاع في البعيد ومن كثر شعاع بصره كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركة في المسافة
الطويلة تفيده رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال قلنا لو كان
الشعاع طريق الرؤية فكلما كان اكثر كانت الرؤية اصح فالرقة الحاصلة بالحركة المذكورة
لا تكون سببا لاصحية الرؤية لتنافيها وكذا ايضا انه يشاهد في الظلمة انفصال النور من

الغور من العين واشراقه على الانف وانه يشاهد عند تغميض العين على السراج خطوط
شعاعية اتصلت بين العين والسراج قلنا هذا انما يكون امارة على وجود الشعاع ولا يدل
ان الابصار انما يكون بذلك كيف ولو كان كذلك لوجب ان لا يرى المرئي الا بعد انقضاء زمان
يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وليس كذلك لانا لما فتحنا العين ابصرناه بلا تفاوت في القريب و
البعيد وعندنا الرؤية بمحض خلق الله عند فتح العين ولا تشترط بشيء وما يقال وهو قول
الفلاسفة وتبعهم المعتزلة انه يشترط في صحة الابصار بعد سلامة الحاسة وبعد القصد
الى الاحساس وحضور المبصر عند الرائي كونه اي المبصر كثيفا مانعا من نفوذ الشعاع فيه
والمراد ان يكون له حظ من الكثافة وان كان له لطافة ما كالزجاج فان مثله للطافته لا
يحجب ما وراءه من الابصار ولكثافته يصير مرئيا مضيئا اما لذاته او من غيره مقابلا للرائي او
في حكمه كما في رؤية الانسان وجهه في المرآة بلا حجاب بين الرائي والمرئي ولا افراط قرب
فان المبصر اذا قرب من البصر جدا بطل الابصار ولا افراط بعد وهذا يتفاوت بحسب قوة
البصر وضعفه وحسب عظم المرئي وصغره واشراق لونه وكمودته ولا افراط صغر

ولا سبب غلط للرؤية فانا نجد انتفاء الرؤية عند انتفاء شيء من تلك الشرائط ثم لجواز ان

يخلق الله تعالى الرؤية بدون هذه الشرائط وعدم الوقوع لا يدل على الامتناع وكذا

دعوى لزومها اى الرؤية عند تحقق تلك الشرائط ممنوعة اذ يمكن مع تحقق هذه الشرائط

ان لا يخلق الله تعالى الرؤية كما حجب اولياءه من عدائه في مواطن كثيرة قال في شرح المقاصد

منهم من قال اشتراط هذه الشرائط انما هو عند تعلق النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص

او كون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على آخر فوقه كما في الآخرة هذا ومن الحواس الباطنة

الثابتة بالدليل الحس المشترك وهي القوة التي يجتمع فيها صور المحسوسات بالحواس الظاهرة التي

يجد كل احد من نفسه ادراكاتها وتعلقها بما يخصها من الآلات بالتادي اليها من طرف

الحواس الظاهرة بدليل الحكم بالبعض من المحسوسات بالحواس الظاهرة على البعض ايجابا او

سلبا كالحكم بان هذا الملموس هو هذا الملون فان الحاكم بالنسبة لا بد ان يحضر عنده

الطرفان حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما وليس شيء من القوى الظاهرة كذلك فلا بد

من قوى باطنة فان قيل الحاكم العقل قلنا ان مدرك الجزئيات عندهم ليس الا قوى

جسمانية كما يأتي لكن يرد عليهم صحة الحكم بان زيدا انسان مع انه لا يمكن للقوى الجسمانية

لان الرائي ...

عندهم فيكون هذا الادراك ... النفس الناطقة عند المتكلمين او الادراك ... اى قوى ... وفاقا للقوى الجسمانية

ليس الا قوى جسمانية ... على كون العقل جوهرا مجردا دون المدرك للجزئيات ... عند المتكلمين والى صفوان ... والعقل ليس جسمانيا عندهم وان كان جسما

الجسمانية ادراك الكليات فالمدرك للجزئي هو مدرك الكلي والا لطلان الحاكم هو

العقل لا بدان يحضر عنده الطرفان فان قيل الحاكم هو العقل لكنه يمتنع ارتسام صور المحسوسات

فيه فوجب ان يكون هناك قوة جسمانية يرتسم فيها صورها كلها حتى يتصور حضورها عنده

قلنا الحضور عند العقل لا يجب ان يكون باجتماعها في قوة واحدة وبدليل مشاهدة النائم

والمريض على حسب مشاهدة الامور الموجودة ما ليس وجوده في الخارج والادراك لسليم الحس

فهو في مدرك جسماني لان الجزئيات لا يدركها الا قوى جسمانية وليس حسا ظاهرا

لتعطلها في النوم ولان الرائي ربما كان معروض العين فوجب ان يكون حسا باطنا هذا او لا

يخفى ما فيه وبدليل مشاهدة القطرة النازلة خطا مستقيما ومشاهدة الشعلة الجوالة

الدائرة سيرعند دائرة وليس ذلك في الخارج من القوى المدركة فهو في الحس وليس في الباصرة لانها

انما تدرك الشيء من حيث هو حاز له اعن مكانه لم تدركه فيه بل في مكان حيز فهو في قوى

اخرى سوى الباصرة وليست النفس لاستحالة كونها محلا لما له مقدار فهي قوة جسمانية

[Marginal note, top:] تنبيه هذا على تفاوت الحكم والمرتسم فيه بنحوي ... وجه ... لانه التي مع اللطوب ... الذي لا يرد عليه الايراد المذكور ... ا.

[Marginal note, left:] ... والاعتراض ... لا ... في طرق المدرك ... منه ...

باطنة وفيه نظر لجواز ان يكون ذلك لارتسام في الباصرة وقولكم انها لا تدرك الشيء

الاحيث هو ممنوع اذ لا دليل عليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد العلم لا يجوز ان ينطبع فيها

صورة الجسم في الحيز وقبل انمحائها عنها ينطبع فيها صورته في حيز آخر واذا اجتمعت الصورتان

فيها تشعر بهما معا على انهما صورة واحدة لشيء واحد ممتد على الاستقامة والاستدارة

وايضا ارتسام ماله مقدار في النفس انما يستحيل اذا كان حلول الصورة فيها كحلول الاعراض

في محالها وهو ممنوع ومنها الخيال وهي القوة التي تحفظ صورة المحسوسات المرتسمة في

الحس المشترك اذا غابت عن الحواس الظاهرة وانما احتيج الى الحفظ لحفظ النظام فانا اذا ابصرنا

الشيء ثانيا ولم نعرف انه هو المبصر اولا ما حصل التمييز بين الضار والنافع بدليل انها اي صور

المحسوسات تزول عن الحس المشترك لا بالكلية بحيث نحتاج الى احساس جديد كما في النسيان بل

مع سهولة الاستحضار بادنى التفات كما في الذهول فلولا انها مخزونة في قوة اخرى تستحضرها

الحس المشترك منها لما بقي فرق بين الذهول والنسيان واعترض بانه يجوز ان لا يكون

محفوظة الا في الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول لعدمه

بعدهم ويكون الفرق بين المشاهدة والتخيل عائدا الى الحضور عند الحواس الظاهرة والغيبة
والغيبة منها ومنها الوهم وهي القوة التي بها ادراك المعاني الجزئية المتعلقة با
الصورة المحسوسة والمراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة كالعداوة الجزئية التي
يدركها الشاة من الذئب فتهرب عنه والمحبة الجزئية التي يدركها السخلة من امها فتميل
اليها فكون تلك المعاني جزئية دليل على مغايرة القوة المدركة لها للنفس بناء على انها لا
تدرك الجزئيات مع وجود ادراكها في الحيوان العجم كما مر ومنها الحافظة لاحكام الوهم كالخيال
للحس المشترك ووجه تغايرهما ان قوة القبول غير قوة الحفظ والحافظ للمعاني غير الحافظ للصور
وتسميها قوم ذاكرة اذ بها الذكر اي ملاحظة المحفوظ بعد الذهول عنه ومنها المتصرفة التي
تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني الجزئية المنتزعة منها بالتركيب تارة والتفصيل اخرى مثل
انسان ذي راسين وانسان عديم الراس وحيوان نصفه انسان ونصفه فرس وتصور
العدو صديقا وبالعكس وهذه القوة تسمى باعتبار استعمال العقل وحده او مع الوهم
اياها مفكرة وباعتبار استعمال الوهم من غير تصرف عقلي متخيلة فان قيل كيف يستعملها

تصرفها في الصور الخيالية ملازاده

تصرفها في الصور الفكرية ملازاده

الوهم في الصور المحسوسة مع انها غير مدركة لها أجيب بأن القوى الباطنة كالمرايا
المتقابلة ينعكس الى كل ما ارتسم في الآخر وللوهم سلطان تلك القوى فله تصرف في
مدركاتها واستعمالها هو الذي فيها بل لها تسلط على مدركات العاقلة فينازعها فيها
ويحكم عليها فمن يسخرها للقوة العاقلة بحيث صارت مطاوعة فقد فاز فوزا عظيما
والمحل للحس المشترك مقدم البطن الاول من الدماغ وللخيال مؤخره وللمخيلة البطن الاوسط
منه وللوهم مقدم البطن الاخير منه وللحافظة مؤخره وعلم ذلك بدليل الاختلال للمحال
باختلال المحال المذكورة فانه اذا تطرق آفة الى محل منها اختل فعل القوة المخصوصة به
دون غيرها فلولا الاختصاص بمحله لما كان كذلك وبعد الفراغ عن القوى المدركة شرع
في المحركة المراد بها اعم من الفاعلة للحركة والباعثة عليها كما ان المدركة هي التي بها الادراك
سواء كانت مدركة او معينة في الادراك يدل على ذلك قوله منها قوة شوقية وهي اما
تبعث على جلب المنافع او على دفع المضار وتسمى الاولى الباعثة على جلب المنافع شهوية
وتسمى الثانية الباعثة على دفع المضار غضبية ومنها قوة فاعلية بتمديد الاعصاب

بتمديد الاعصاب وتقريب الاعضاء الى جهة مبدئها كما في القبض للبدا وتبعيدها
وتقريبها الى خلاف جهته اى مبدئها كما في البسط لها مقالة في المجردات وفيها مباحث
البحث الاول في النفس قسموها الى فلكية وانسانية فانهم اثبتوا للافلاك انفسا
مجردة لتعقل الكليات وقوى جسمانية لتخيل الجزئيات كالانسان وقد تطلق النفس
على مبدء اثار النبات او الحيوان وتسمى نباتية او حيوانية ثم اعلم انه اختلف الكلام
في نفس الانسانية والمعتمد من اراء المتكلمين ان النفس الانسانية جسم مخالف بالماهية
للجسم الذى يتولد منه البدن لطيف حى لذاته بخلاف البدن فان حيوته بالعرض سار في البدن
سريان الماء في الورد والنار في الفحم لا يتبدل ذاته ولا يتحلل اجزائه بقائه في البدن حيوة
وانتقاله عنه الى عالم الارواح موت له او الاجزاء الاصلية التى لا تقوم الحيوة بالا بها
الباقية من اول العمر الى اخره كما ذهب اليه كثير منهم والمعتمد من راى الفلاسفة وبعض
المتكلمين انها جوهر مجرد في ذاته تتصرف في البدن لنا في اثبات انها جسم وجوه احدها
ان المدرك للكليات وهو النفس بعينه المدرك للجزئيات لانا نحكم بالكلى على الجزئي كقولنا

عن الات تواجد

اى العناصر تألف منها البدن

كالغزالى والراغب وجماعة من الصوفية

اى المتكلمين

او دون غيرها

ان النفس تحكم بالكلى ... صغرى دليل العنوى نحوى

ثم ... ان يكون حتى يكون مع ذلك ... انه لا يكون ... كان الانسان

زيدا انسان والحاكم بين الشيئين لابد ان يتصورهما والمدرك للجزئي منا هو الجسم لا

لانا نعلم بالضرورة انا اذا لمسنا النار كان المدرك لحرارتها هو العضو اللامس ولان

غير الانسان من الحيوانات العجم يدرك الجزئيات مع الاتفاق على عدم اثبات النفوس المجردة

لها والقول بان المدرك هو النفس لكن للكليات بالذات وللجزئيات بواسطة العضو فهو

انه يلزم اما اثبات النفوس المجردة لسائر الحيوانات واما جعل احساساتها للقوى و

احساسات الانسان للنفس بواسطتها مع القطع بعدم التفاوت والثاني ان كل واحد

منا يعلم قطعا ان المشار اليه بانا وهو عندي النفس يتصف باوصاف الجسم كالقيام والقعود

والاكل والشرب ونحو ذلك من خواص الاجسام ورد بان المشار اليه بانا وان كان هو النفس

على الحقيقة لكن كثيرا ما يشار به الى البدن ايضا لشدة ما بينهما من التعلق الثالث من

الوجوه ان نسبة المجرد الى الابدان على السواء فيجوز ان ينتقل من بدن الى اخر فلا

يصح ان القطع بان زيدا الان هو الذي كان بالامس ورد بانا لا نم ان نسبتها الى

الابدان على السواء بل كل نفس ببدن لا يليق بمزاجه الا تلك النفس الفائضة بحسب

بحسب استعداده الحاصل باعتدال المخاص الرابع وظواهر النصوص من الكتاب والسنة
الدالة على انها تبقى بعد خراب البدن وتتصف بما هو من خواص البدن كالدخول في النار
لكنها تحتمل التأويل وكونها على طريق التمثيل احتجوا اي القائلون بتجردها بوجوه ا
حدها انها تتعقلها وتصورها تكون محلا لما ليس بمادي كالجواهر المجردة وان لم نقل
بوجودها في الخارج اذ ربما نتعقل شيئا فنحكم بانه موجود او ليس بموجود او ممتنع
حلول صورة المجرد في المادي وكما لا يكون بذي وضع ومقدار كالمعاني الكلية وان كان
للماديات فانها يمتنع اختصاصها بشيء من المقادير والاوضاع والكيفيات وغير ذلك
مما لا ينفك عنه المادي في الخارج والا لم تكن كلية ومتناولة لما ليس له ذلك فلو لم تكن النفس
مجردة لما كانت عاقلة للكليات لان الحلول في المادي يستلزم الاختصاص بشيء من المقادير
والاوضاع وكما لا يكون قابلا للانقسام كالوحدة والنقطة وانقسام المحل يستلزم
انقسام الحال فلو لم تكن النفس مجردة لم تكن محلا لذلك والجواب ان مبنى ذلك على مقدمات
غير مسلمة منها ان تعقل الشيء بحلول صورته في العاقل لم لا يجوز ان يكون بمجرد اضافة

بين العاقل والمعقول ومنها ان النفس لو لم تكن مجردة لكانت منقسمة لم لا يجوز ان
يكون جوهرا غير منقسم كالجزء الذي لا يتجزى ومنها ان الشيء اذا كان مجردا كان صورته
الادراكية مجردة يمتنع حلولها في المادة ومنها ان الحال فيما له مقدار وشكل ووضع معين
يجب ان يكون متصفا بها لم لا يجوز ان يكون كالحركة الحالة في الجسم الابيض ولا تتصف بالبياض ومنها ان الشيء اذا لم يقبل الانقسام كانت صورته الحاصلة في العقل كذلك ولنا
ان النفس متصفة بصفة لا توجد للماديات وكل ما هو كذلك مجرد بيان الصغرى انها تدرك
ذاتها وآلاتها وادراكاتها ولا تضعف بكثرة الافعال والادراكات بل ربما تصير اقوى وان قوي
على الادراك ولا تضعف [illegible] لضعف الاعضاء ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك تشهد بذلك
التجربة ورد بجواز ان يكون العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى الجسمانية مع كون الجميع مادية
الثالث من وجوه تجردها ان القوة العاقلة لو كانت في جميع البدن او بعض اعضائه لكانت
اما عاقلة لذلك الجسم دائما او غير عاقلة له دائما لانها اما ان يكفي في تعقلها حضوره بنفسه
عندها اولا فان كفى في تعقله حضوره بنفسه عندها لم ينقطع تعقله لوجوب وجود المعلول
عند تمام العلة والا يكفي حضوره بنفسه بل يتوقف على حضور صورة منتزعة منه مطابقة

مطابقة للصورة الخارجية لم يحصل تعقل دائما لامتناع تعدد الصورة لشيء واحد وحينئذ

في مادة واحدة لان الاشخاص المتعددة المتحدة الماهية يمتنع تغايرها من غير تغاير المواد وعلى

تقدير كون العاقلة في جسم تجتمع الصورتان الخارجية لذلك الجسم والتي حصلت له بالتعقل فيه

بخلاف ما اذا كانت النفس مجردة فان الخارجية ح في الجسم والحاصلة بالتعقل في النفس فربما

لا يلزم الاجتماع لان قيام الاصلية بمادة الجسم والمنتزعة بالجسم نفسه ولو سلم فانما يمتنع الاجتماع

من جهة ارتفاع التمايز والامتياز هنا باق لان احدى الصورتين موجودة بالوجود الخارجي والاخرى

بالوجود العقلي على انا لا نم انه لا بد في الادراك من الصورة العقلية لم لا يجوز ان يكون مجرد اضافة

بين العاقل والصورة الخارجية ولا يحتاج الى انتزاع الصورة العقلية بل الى حصول شرائط

تلك الاضافة ثم النفوس متماثلة اى متحدة في الماهية وهذا لازم على القول بانها اجسام والا

جسام متماثلة لا تختلف الا بالعوارض واما القائلون بالتجرد فذهب جمهورهم الى انها متماثلة اى

متحدة الماهية لوحدة حدها بالجوهر المجرد المتعلق بالبدن والحد تمام الماهية ورد بان مجرد

التحديد بحد واحد لا يوجب الوحدة النوعية اذ المعاني الجنسية ايضا كذلك كقولنا الحيوان جسم نام

حساس متحرك بالارادة وقيل انها متخالفة بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع تحت كل نوع

افراد متحدة الماهية واما بمعنى ان كل فرد منها مخالف بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك اثنان

منها بالحقيقة فلم يقل به قائل كذا نقله المصنف عن ابي البركات لاختلاف لوازمها مثل الذكاء والبلادة

والبخل والسخاء وغير ذلك واختلاف اللازم يستلزم اختلاف الملزوم ورد بجواز ان يكون ذلك

لا نطلاع عليها والفقر على ابدانها لما يأتي وقد يستدل بذلك على قدمها لانها لو كانت حادثة لم تكن

لان كل حادث قابل للعدم ضرورة كونه مسبوقا بالعدم وقبول العدم ينافي الابدية لان معناها دوام

دوام الوجود فيما يستقبل ورد بانه ان اريد انه قابل العدم اللاحق فنفس المدعي او الاعم فلا ينافي دوام

الوجود لدوام العلة وكذا يستدل على قدمها باستغنائها عن المحل لانها لو كانت حادثة لم تكن مجردة

بل مادية لان كل حادث مسبوق بالمادة ورد بمنع الملازمة لان كون كل حادث مسبوقا بالمادة على تقدير

تمامه لا يفيد لزوم مادة محلها الحادث بل محلها او يتعلق بها وهذا لا ينافي تجردها في ذاتها وقد يستدل

على حدوثها بانه على تقدير قدمها يلزم تعطلها قبل البدن مجلا وما بعد المفارقة عنه فانها تكون في شغل

شاغل لانها اما متلذذة بكمالاتها او متألمة برذائلها وجهالاتها ورد بعد تسليم ان لا تعطل في الوجود

بانه لا يرصد لاكتساب الكمال شغل فلا تعطل وبانها لو كانت قديمة فاما ان يكون في الازل واحدة او

واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول لانها لو حدثت في الازل امتنع تعددها بعد تعلق البدن لانه

اما بالتجزي والانقسام المختص بالمقدار فلا يكون مجردة او بابطال النفس الاولى الواحدة القديمة

وحدوث الكثيرة فيلزم العدم على القديم مع لزوم المطلوب اعني حدوث النفس المتعلقة بالابدان كما لزم

ذلك من الانقسام ايضا ولا الى الثاني لانها لو تعددت في الازل فتمايزها اما بالماهية او لوازمها فتنافي

التماثل وقد فرضت متماثلة وبما يحل فيها كالشعور بهويتها يستلزم الدور لان ذلك انما يتصور بعد

التمايز ليكون الحال في هذه مغايرا للحال في تلك فتعليل التمايز به دور وتمايزها بالعوارض

انما يتصور بان يكون قبل كل بدن بدن لان اختلاف العوارض باختلاف المواد فان تعددا

افراد النوع الواحد معلل بقابله والاعراض المكتنفة به ومادة النفس هي البدن فتكون متعلقة

قبل هذا البدن ببدن آخر وهلم جرا وهذا يستلزم التناسخ وانتقالها من بدن الى آخر يستلزم

قدم الجسم المتعلقة هي به في الازل وكلاهما باطل ثم ان كل نفس نعلم بالضرورة ان ليس معها في

هذا البدن نفس اخرى تدبر امره وان ليس لها تدبير وتصرف في بدن آخر فتكون هي مع الآن

على التساوي ليس لبدن واحد الا نفس واحدة ولا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على

سبيل الاجتماع فظاهر واما على سبيل التبادل والانتقال من بدن الى آخر فلانها لو تعلقت قبل ذلك

البدن ببدن آخر انتقلت منه اليه لتذكرت بعض احوالها لان الحفظ والعلم والتذكر من الصفات

القائمة لجوهرها الذي لا يختلف باختلاف احوال البدن واللازم باطل واعترض بمنع

اللزوم وانما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن المنتقل منه شرطا ولا الاستغراق في

تدبير الاخر المنتقل اليه مانعا او طول العهد منسيا وايضا لو تعلقت قبل ذلك ببدن اخر

وانتقلت منه اليه لاجتمعت في المنتقل اليه نفسان منتقلة وحادثة لان تمام المزاج

المنتقل اليه وحصول الاستعداد له يقتضي حدوث النفس الاخرى من المبدء الفياض لعموم

الفيض واعترض بان ذلك مبني على حدوث النفس وعلى كون الفاعل موجبا لا مختارا وعلى

كون المزاج مع الفاعل تمام العلة بحيث لا مانع ايضا والكل في حيز المنع ثم انه يرد على الوجهين

انها على تقدير تسليم مقدماتها انما تدلان على ان النفس بعد مفارقة البدن لا ينتقل الى اخر

انساني ولا يدلان على انها لا ينتقل الى حيوان اخر من البهائم او السباع او غير ذلك على

ما جوزه بعض التناسخية ويسماه مسخا ولا الى النبات كما جوزه بعضهم اخر منهم ويسماه

فسخا ولا الى جماد على ما جوزه الاخرون ويسموه رسخا ولا الى جرم سماوي على ما يراه بعض

الفلاسفة كما ذكره المص في شرح المقصود وعلى غاية التناسخية انه لو لم تتعلق بالبدن

لكانت معطلة ولا تعطل في الوجود وكلتا المقدمتين ممنوعتان كما مر وان شان النفوس

النفوس وما جبلت عليه الا لستكمال ولا استكمال للنفس الا بالتعلق لان ذلك شأنها
والا لكانت عقلا لا نفسا ورد بانه ربما كان الشيء طالبا لكمال ولا يحصل له لعدم الآلة
ويكفي في الامتياز انها في حصول كمالها محتاجة الى البدن بخلاف العقل وما ثبت بالشرع
من المسخ والحشر ليس من التناسخ لان المسخ هو ان يتبدل صور الابدان والحشر هو ان
يجتمع الاجزاء الاصلية بعد تفرقها فترد اليها النفوس والتناسخ هو ان تتعلق النفوس
بعد مفارقتها الابدان بابدان اخر في الدنيا للتدبير والتصرف والاستكمال وما يقال
من ان النفوس الكاملة تتصل بعالم العقول والنفوس المتوسطة تتعلق للاستكمال باجرام
سماوية او اشباح مثالية متوسطة بين عالم العقل والحس والنفوس الناقصة تتعلق بابدان
حيوانات تناسبها فيما اكتسبت من الاخلاق في الدنيا تمكنت فيها من الهيآت معذبة
بما يلحقها من الهوان والذل مثلا يتعلق نفس الحريص بالخنزير والمعجب بالطاوس والشرير بالكلب
وتكون مندرجة في ذلك بحسب الانواع والاشخاص اي تترك من بدن الى بدن
هو ادنى في تلك الهيئة المناسبة مثلا يتعدى نفس الحريص من الخنزير الى ما دونه في

في ذلك الى ان تتخلص من الظلمات مجرد حكاية لا ابدا عليه دليل ثم النفوس سواء جعلناها

مجردة او مادية حادثة عندنا لكونها اثر القادر المختار والثابت بالشرع بقاؤها ودوا[مها]

الحكماء على ذلك بناء على استنادها الى القديم اما استقلالا فتكون ازلية وما ثبت قدمه

امتنع عدمه او بشرط حادث كالمزاج فلا تكون ازلية لكنها ابدية لان ذلك شرط في الحدوث

دون البقاء وعليه منع ظاهر وبناء البعض على ان قوة الفناء والفساد بمعنى امكانه الاستعدادي

تفتقر الى محل والنفس جوهر بسيط محل للبقاء بالفعل فيمتنع ان يكون بعينها محلا لقوة

الفناء لان القابل يبقى مع المقبول ومحال ان يكون الباقي بالفعل باقيا مع الفناء وانما

فسر القوة بالامكان الاستعدادي لانها بالامكان الذاتي لا يقتضي وجود المحل فلا تغفل

فصل لا نزاع في ان مدرك الكليات من الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على

وجه كونها جزئيات فهو عندنا ايضا النفس لانها الحاكمة وعليها لان ما يشير اليه كل احد

بقوله انا وهو يعني النفس يحكم بان هذا الشخص من افراد الانسان وانه ليس هذا الفرس

وان هذا الضاحك هو هذا الكاتب الى غير ذلك من الحكم بين الجزئي والكلي او بين الجزئيات

والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما ولان كل نفس تعلم بالضرورة ان لها السمع والا
بصار وان كانا باستعمال الالة وهما ادراك الجزئيات وعند الفلاسفة الحواس للقطع بان
الابصار للباصرة وان السمع للسامعة والذوق للذائقة والشم للشامة واللمس للامسة
وان افتها اى الباصرة افة له اى للابصار وكذا فى البواقى بالتجربة فلو لم يكن مدرك الطبائع
الحواس لما كان الامر كذلك وللقطع بان ما هو جسم يمتنع ارتسامه فى المجرد من شيئا ذوات
اوضاع ومقادير كثيرا ما يتخيل فلا يكون مدركه النفس المجردة والقوابا بها اى النفس لا تدرك
الجزئيات بالذات بل بالالات كما صرح به المتاخرون برفع النزاع فى ان المدرك لها هو
النفس او الحواس الالة لنقضى ان لا يبقى ادراك الجزئيات عند فقد الالات ضرورة انتفاء
المشروط بانتفاء الشرط والشريعة بخلافه فانها تجوز ادراك الجزئيات وان فقدت
الحواس مع ان صورة الجزئى اما ان تكون حاصلة فى النفس المجردة فيلزم ارتسام ذى وضع
ومقدار فى المجرد عنها او لا بل تكون فى الالات فقط فلا من تحقيق انه اثر حالة تحصل للنفس
تسميها ادراكا وانها ان كانت اضافة مخصوصة فلم لا يكفى ذلك فى ادراك الطبائع من
غير افتقار الى الصورة فتامل فصل فى بيان قوى النفس لفظ القوة كما يطلق على

[وهذه القوة بهذا الاعتبار يقال لها القوة المدركة منه]

على مبدء التغير والفعل كما مر كذلك يطلق على مبدء التغير والانفعال اذا عرفت هذا

فاعلم ان قوة النفس باعتبار كونها مبدء لتغيرها وتاثرها من المبدء للاستكمال بالعلوم و

الادراك تسمى عقلا نظريا والمشهور ان مراتبه اربع الاولى العقل الهيولاني الذي شانه الا

[اي البديهية والنظرية]

ستعداد المحض للادراكات من غير حصول شيء منها بالفعل سميت بالهيولاني تشبيها با

[تفسير للمحض] [اي للادراكات المعقولات]

الهيولى الخالية في نفسها عن الصورة القابلة هي لها والثانية العقل بالملكة التي له استعداد

تحصيل النظريات بحصول الضروريات سميت بالملكة لانها حصل لها بسبب تلك الضروريات

ملكة الانتقال الى النظريات وتختلف مراتب الناس في ذلك اختلافا عظيما بسبب اختلاف

درجات الاستعداد والثالث العقل بالفعل الذي له التمكن في استحضار النظريات متى شاء

من غير افتقار الى تجشم كسب جديد بل لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات سميت

به لشدة قربه من الفعل والرابعة العقل المستفاد من العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من

القوة الى الفعل في الكمالات الذي هو حضور النظريات عند المشاهدة بحيث لا تغيب اصلا

[والقوة بهذا الاعتبار يقال لها القوة العاملة]

وباعتبار تاثيرها عطف على قوله باعتبار تاثرها في البدن للتكميل اي تكميل جوهر البدن

وان كان ذلك التكميل عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل

والعمل يسمى عقلا عمليا وهي قوة الاستنباط بها يتمكن الانسان من استنباط الصناعات

والتصرف في موضوعاتها التي هي بمنزلة المواد كالخشب للنجار وتمييز المصالح التي يجب الاتيان

بها عن المفاسد التي يجب الاجتناب عنها لانتظام امر المعاش والمعاد بذلك ويتفرع عن

الاول اي العقل النظري الحكمة النظرية المفسرة بمعرفة الاشياء تصورا كان او تصديقا

كما هي عليه في نفس الامر بحسب الجهليات المركبة بقدر الطاقة البشرية قيد به اما للاشعار

بانه ليس المراد ان الحكمة معرفة جميع الاشياء كما يشعر به الجمع المحلى باللام بل معرفتها بقدر ما

يطيق عليه البشر فان معرفة الجميع ليست في وسعه واما للاشارة الى انه لا يلزم ان تكون تلك

المعرفة واصلة الى اعلى المراتب اعني مرتبة حق اليقين بل بقدر الطاقة واصلة الى ذلك

ام لا ويتفرع عن الثاني العملي الحكمة العملية المفسرة بالقيام بالامور على ما ينبغي اي على الوجه

الذي يقتضيه العقل السليم كذلك اي بقدر الطاقة البشرية والتقييد به هنا كالتقييد فيما

سبق وعبروا الحكمة على ما يشمل القسمين بانها خروج النفس من القوة الى الفعل في

كمالها الممكن علما وعملا الا انه لما كثر الخلاف في شان الكمال وفي كون الاشياء كما هي

والامور على ما ينبغي لزم الاقتداء في ذلك بمن ثبت بالمعجزات الباهرات انه على هدى

من الله تعالى فكانت الحكمة الحقيقية هي الشريعة لكن لا بمعنى مجرد الاحكام العملية بل بمعنى معرفة

النفس ما لها وما عليها والعمل على ما ذهب اليه اهل التحقيق من ان الحكمة المشار اليها بقوله تعالى

ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا هو الفقه ومن هاهنا يقال ان الفقه اسم للعلم والعمل جميعا

وقد تقسم الحكمة المفسرة بمعرفة الاشياء كما هي الى النظرية والعملية وقد يقال العملية هي لمعرفة ما يتعلق

باختيارنا وقدرتنا وغايتها العمل وتحصيل الخير ويقال النظرية لمعرفة غير ذلك وغايتها ادراك

الحق وكل منهما ينقسم بالقسمة الاولية الى ثلثة اقسام فالنظرية الى الالهي والرياضي والطبيعي

لانها ان كانت علما باحوال الموجودات من حيث التعلق بالمادة تصورا ووجودا فهو العلم

الطبيعي او وجودا لا تصورا فالرياضي كالبحث عن الخطوط والسطوح وغير ذلك مما يتعلق

بالمادة ويفتقر اليها في الوجود دون التصور وان كانت من حيث عدم التعلق بها لا في الوجود

ولا في التصور فالالهي ويسمى العلم الاعلى وما بعد الطبيعة كالبحث عن الواجب والمجردات وما

يتعلق بذلك والعملية الى علم تهذيب الاخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم سياسة المدن لانها ان

تعلقت باصلاح شخص بانفراده فعلم تهذيب الاخلاق او تعلقت باصلاح اهل المنزل فعلم تدبير

المنزل او اهل المدينة فعلم سياسة المدن ثم ان الخلق وهو ملكة يصدر عن النفس بسببها افعال

وكان الاوضح الاولى ان يقول بدل قوله الى ثلث ملكات وقوى تحتاج اليها النفس الناطقة في تدبير البدن قوة بالفعل الى اخر الكلام

افعال بلا روية كمن يكتب شيئا من غير ان يفكر في حرف حرف كما منقسم الى فضيلة هي مبدأ
لما هو كمال ورذيلة هي مبدأ لما هو نقصان والنفس الناطقة تحتاج في تدبير البدن الى
ملكات وقوى ثلث قوة بها تعقل المحتاج اليه في التدبير وتسمى عقلية ملكية وقوة بها
تجذب المنافع للبدن وتسمى قوة شهوية بهيمية وقوة بها تدفع المضار له وتسمى قوة غضبية
سبعية ولكل من القوى الثلث اوساط هي فضائل واطراف هي رذائل ولكل من الفضائل و
الرذائل اصول وفروع واصول الاخلاق الفاضلة التي هي الاوساط ثلثة احدها اعتدال
القوة الشهوية البهيمية وهي العفة وثانيها اعتدال القوة الغضبية السبعية وهي الشجاعة
وثالثها اعتدال القوة النطقية الملكية وهي الحكمة التي هي ملكة تصدر عنها افعال متوسطة
بين افعال الجربزة والغباوة فالحكمة بهذا المعنى غيرها بالمعنى السابق ومجموعها العدالة و
هي افضل من كل واحد من اجزائها الثلثة لا من الحكمة المفسرة بمعرفة الاشياء كما هي اذ لا كمال
اشرف من معرفة الله وصفاته والاطلاع على حقائق مخلوقاته واحوالها وليست بهذا
المعنى داخلة في العدالة ولكل منها اي من الاخلاق الفاضلة التي هي العفة والشجاعة والحكمة
طرفا افراط وتفريط هما رذيلة فللعفة الخمود الذي هو تفريط والفجور الذي هو افراط

وللشجاعة التهور الذي هو افراط والجبن الذي هو تفريط وللحكمة الجربزة التي هي

افراط والغباوة التي هي تفريط وهذه الاطراف الستة اصول الرذائل وفروع كل من

الفضائل والرذائل مذكورة في كتب الاخلاق المبحث الثاني من المقالة في العقل احتجوا على

وجوده بان اول المخلوقات صادر عن الباري تعالى وهو واحد من جميع الجهات والصادر

عن الواحد لا يكون الا واحدا فاول المخلوقات لا يجوز ان يكون جسما لتركيبه لما مر ولا يجوز ايضا

ان يكون هيولا او صورة للزوم وجود كل منهما عند وجود الآخر فلو كان اول المخلوقات

احدهما لزم ان تكون هي فاعلة للاخرى والا لزم وجود احدهما بدون الاخرى وفاعلية احدهما

للاخرى محال اما المادة فلان شانها القبول دون الفعل واما الصورة فلانها انما تكون فاعلة

بمشاركة المادة فيلزم تقدم المادة على نفسها ولا عرضا لافتقاره الى محل فاعلية الغير لامتناع

وجوده بدون المحل فالمحل اما معلول للواجب فيلزم صدور الكثير عن العرض والمحل عن الواحد

واما للعرض فيلزم تقدم الشيء على نفسه ولا نفسا لان اول المخلوقات يكون مستقلا بايجاد

ما بعده وانها لا تستقل بايجاد ما بعدها بل فعلها مشروط بالبدن فالبدن اما معلول

الواجب فيلزم صدور الكثير عن الواحد او النفس فيلزم تقدم الشيء على نفسه فاول المخلوقات

المخلوقات يجب ان يكون جوهرا مجردا في ذاته وفعله وهو المسمى بالعقل واحتجوا عليه بان
علة الاجسام لا بد ان تشتمل على كثرة لئلا ينتقض اثر الواحد الحقيقي فلا يكون الواجب علة لها ولا
بد ايضا ان تستغني في ذاتها وفعلها عن الجسمية لئلا تفضي الى تقدم الشيء وهو الجسم على نفسه ولا
شيء من الممكنات سوى العقل يستغني عن الجسمية فلا بد ان يكون عقلا اما عدم استغناء
الجسم والعرض عنها فظاهر واما النفس فلان فعلها مشروط بالجسم واما الهيولى والصورة فلان
كلا منهما لا يوجد بدون الاخرى ومجموعهما جسم هذا ورد بوجهين لم لا يستغني عن الجسمية و
احتجوا ايضا بان دوام حركات الافلاك ليس الا لطلب شيء لانها ارادية بزعمهم ولا يجوز ان
يكون محسوسا لان طلب المحسوس اما لجذب الملائم او دفع المنافر المقصود بهما حفظ الصورة عن
الفساد وممتنع الخرق والالتيام والكون والفساد على الافلاك فتعين ان يكون معقولا معشوقا
لها لان دوام الحركة الارادية انما يكون لفرط طلب يقتضيه محبة مفرطة هي العشق فالطالب اما يريد
نيل ذاته وصفاته او نيل شبه احديهما والا لما كان له تعلق بالمعشوق لكن دوام الطلب انما يكون
لنيل شبه دائم بتعاقب الافراد لا الى نهاية غير مستقر بحيث ينقضي شبه ويحصل اخر بمعقول في
ذاته وصفاته متعلق بشبه كامل مثل المعقول بالفعل ولهذا يطلب ويعشق ويكون بحيث
لا يتناهى كمالاته الباعثة لدوام الطلب والحركة والا لم يكن لنيل شبه كذلك فاما ان يكون لنيل

ذات المعقول او صفته او يكون للنيل شبه باحدهما غير دائم او دائم مستقر وعلى التقادير

اما ان يكون النيل حاصلا اولا وعلى الاول يلزم الانقطاع اى انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل

وانقطاع الحركة محال لانها علة وجود الزمان وعلى الثانى لا بد فى الياس فيلزم الانقطاع ايضا

او دوام طلب المحال على ان نيل الصفة فقط محال لامتناع انفكاكها عن المحل وليس هو اى

ذلك المعقول الواجب لذاته والا لم يختلف الحركات لامتناع تعدد الواجب فتعين العقل

اى جهة وسرعة وبطاء تحرك

واعترض عليه بانا لا نسلم ان حركات الافلاك ارادية ولا وجوب دوام حركاتها ولا

ان طلب المحسوس انما يكون للجذب او الدفع لم لا يجوز ان يكون لمعرفته ولاستحالة الكون

والفساد على الافلاك ولانه يلزم من عدم النيل حصول الياس لم لا يجوز ان

يدوم الرجاء ولا من نيل المعشوق انقطاع الطلب لم لا يجوز ان يكون المعشوق احواله

امرا غير قار يتحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم فى التشبه هذا ولما فرغ من الاحتجاج

على وجود العقل اراد بيان احكام فقال والعقول

والعقول جواهر مجردة عن المواد في ذاتها وجميع افعالها بخلاف النفس فانها وان كانت
مجردة في ذاتها عن المادة لكنها مفتقرة اليها في افعالها وزعموا انها لا تكون اقل من عشرة لان
الاول مصدر لفلك ونفس وعقل وهكذا الى اخر الافعال الثابتة بالدليل فتكون العقول الصادرة
عنه تسعة ومع الاول المصدر عشرة واما في جانب الكثرة فالعلم عند الله والعاشر الذي
هو عقل الفلك الاخير هو المدبر لعالم العناصر بحسب الاستعدادات الحاصلة للمواد العنصرية بتجدد
الاوضاع الفلكية والمراد بتدبير العقول التاثير وافاضة الكمال لا التصرف الذي للنفوس مع
الابدان وزعموا انها ازلية لما ان كل حادث مسبوق بمادة يحل فيها كالصور والاعراض او
يتعلق بها كالنفوس والعقول مبراة عن ذلك منحصرة انواعها في اشخاصها لان تعدد الاشخاص
لا يكون الا بسبب المواد وما يكتنفها جامعة لكمالاتها بمعنى ان كمالاتها حاصلة بالفعل لان الخروج من
القوة الى الفعل لا يكون الا لما له مادة عاقلة لذواتها لانها حاضرة بماهياتها عند ذواتها وهو معنى
التعقل اذ لا يتصور في تعقل الشيء لنفسه حصول المثال وفيه انه يجوز ان يكون شرط التعقل حصول
الماهية المغايرة كما في الحواس فان الاحساس انما يكون بحصول صورة مغايرة عند الحاس لا
بحصول صورة مطلقا والا كانت الحواس مدركة لصورها الخارجية وليس كذلك وعاقلة ايضا

عامله لکون هذا یعلم ان لا یکون المبدء حسب العالم عرضا

يعني تمام ماهية جنسه كذلك او عرض عام لابد

الاضافة الاولى لاميه والثانية بيانية البيانين

اي انفس ذاتها للصور وامثالها

اي الاعلام للمبدء اي بمعنى تعقل العقول ذواتها

اي نفسها او صورها تامل

ای بالضرورة

يعني انه علم الاشياء حضورى لنا لو كان الامر مستقبلا الا باتحاد وعلى مذهب القائلين بان الانطباع وكذا عند القائلين بالنقوش الشعاعية ان كان المدار على الصورة ... والانطباعية والاتحاد ايضا

لسائر المجردات وجميع الكليات لامكان تعقلها لبرائتها عن اللواحق المانعة وكل ما يمكن
للعقول فهو حاصل لها بالفعل كما مر وزعموا انها مبادي لكمالات النفوس فان الاخير من العقول
وهو المسمى بالعقل الفعال يعطي النفوس البشرية كمالاتها والموجب للحركة السرمدية للافلاك
هو العقل لا بطريق المباشرة والا لكان له تعلق بالجسم من جهة التصرف فيه فلم يكن عقلا بل بطريق
الافاضة لتحريكات غير متناهية على سبيل الوساطة دون المبدئية لامتناع صدور غير المتناهي
عما يتعلق بالاجسام ما لم يكن مستمدا من مبدء عقلي غير متناهي القوة وانها مبادي الاجسام
لما مر من ان علة الاجسام لابد ان تشتمل على كثرة فلا يكون الواجب وان استغنى في ذاته
وفعله عن الجسمية فلا يكون نفسا او عرضا او جسما او شيئا من اجزائه ولا شك ان للعقل
وجودا وامكانا في نفسه ووجوبا بالغير فزعموا انه يصدر عن العقل الاول باعتبار وجوده
عقل وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار امكانه جسم اسنادا للاشرف الى الاشرف
وهكذا من الثاني عقل ونفس وفلك الى اخر ما ثبت بالبرهان من وجود الافلاك ثم تنتهي
عالم العناصر الى العقل العاشر لانها ليست متفقة الحقيقة حتى يلزم عدم اختلاف آثارها وادعوا
ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية ولذلك جعل هذا البحث من مباحث العقول

لا يخفى ان الجن بهذا المعنى خارج عن تقسيم الجواهر الى ... اطر الجواهرات ... منه

وزعموا ان الجن ارواح هي جواهر مجردة لها تصرف وتاثير في الاجسام العنصرية من
غير تعلق بها تعلق النفوس البشرية بابدانها كما قال في شرح المقاصد وان الشياطين
هي القوى المتخيلة في افراد الانسان من حيث استيلائها على القوة العاقلة وصرفها عن
جانب القدس واكتساب الكمالات العقلية الى اتباع الشهوات واللذات الحسية والوهمية
ومنهم من زعم ان النفوس البشرية بعد مفارقتها عن الابدان ان كانت خيرة فهي الجن
او شريرة باعثة على الشرور والقبائح فهي الشيطان وزعموا ان لكل فلك روحا اي نفسا
كليا يدبر امره ينشعب ويفيض عنه ارواح ونفوس كثيرة متعلقة باجزائه كما ان النفس الا
نسانية تدبر امر البدن الانساني ولها قوى طبيعية حيوانية ونفسانية بحسب كل
عضو قال في شرح المقاصد وعلى هذا يحمل (ارتفع جانب ... والاسلام) قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا
وقوله تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش والمدبر لامر العرش يسمى با
النفس الكلية والروح الاعظم وزعموا ان لكل نوع من انواع الكائنات من الاجرام

والساعات والبحار والمفاوز وانواع النبات وغير ذلك روحا يدبر امره

ويسمى بالطباع التام لذلك النوع يحفظه عن الآفات والمخافات فيظهر اثره في النوع

ظهور اثر النفس الانسانية في الشخص وعندنا ان الملائكة اجسام لطيفة قادرة

على ان تتشكل باشكال مختلفة شانهم الخير والطاعة كاملة في العلم والقدرة على الاعمال

الشاقة مسكنهم السموات وهم رسل الله (اي فيهم ناطق ونبي) على الانبياء يسبحون الليل والنهار لا يفترون

ولا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون والجن اجسام كذلك الا ان منهم المطيع والعاصي

والشياطين اجسام نارية شانهم الشر والاغواء والقاء الناس في الفساد بتذكير اسباب

المعاصي واللذات وانساء منافع الطاعات ولا يمتنع ظهور الكل على بعض الابصار

وفي بعض الاحوال دون البعض وذلك لاستناد الممكنات الى القادر المختار وما على كله كلام

في كل ما باب اعرضنا عنه مخافة الاطناب وانا اشرنا الى البعض منه بعون الملك الوهاب والله الهادي

الى طريق الصواب واليه المرجع والمآب واذ قد فرغنا من مباحث الممكنات نشرع

في مباحث الالهيات المتوقفة عليها فقال الباب الخامس في الالهيات

الباب الخامس في الالهيات اى في المسائل المتعلقة بذاته تعالى وتنزيهاته وصفاته

وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه وافعاله واسمائه وفيه فصول الفصل الاول في تقرير

الادلة على وجوب الذات وتحقيق انه هل يخالف سائر الذوات وطريق اثبات الواجب عند

الحكماء انه لابد للممكنات من علة بها يترجح وجودها على عدمها فان كانت واجبا فذاك

وان كانت ممكنا فلابد لها من علة ايضا وينتقل الكلام اليها فاما ان يدور او يتسلسل وذلك

محال او ينتهي الى واجب وهو المطلوب وعند المتكلمين (كونه خلاف المفروض) انه لابد للحوادث المحدثات من محدث

قوله اى في المباحث اى المسائل فان المتعلقة تعلق الكل بالجزء موضوعا او محمولا او نسبا سلبية وهى التنزيهات

ما لا يتعلق بذاته هذا وما عطف عليه هى الامور المنسوبة الى الاله اما نسبة الادل فمن الجزئى الى الكلى واما البواقى

فمن نسبة المتعلق الى المتعلق ق انه لابد الخ هذا الطريق كالطريق الاتى قيل اشتمل اشار المص الى ملازمته

بدليلها تقريره لو لم يوجد واجب لم يوجد ممكن ما والتالي باطل اما الملازمة فلما ذكره المص واوضحناه واما بطلان التالي

فلبداهة وجود شيء ما وهو اما واجب وهو خلاف المفروض مع حصول المط واما ممكن وقس عليه الطريق الثاني بتبديل

الواجب بالقديم والممكن بالحادث ق للممكنات اللام هنا وفي قوله والمحدثات لعين المبطل للجمعية اى لممكن ما من الممكنات

ومحدث ما من المحدثات ق واجبا اى بلا واسطة ق فذاك مع انه خلاف المفروض ق ان يدور هذا مفاد قول المص

دفعا للدور والتسلسل ق او ينتهي لا يقال اذا وجب انتهاء سلسلة الممكنات عندهم الى الواجب وكان طرفا لها

فكيف يصح القول منهم بعدم نوع البشر وسائر الحوادث وذهاب سلسلة احادها الى غير النهاية والقول بذلك

قول بعدم انتهائها والحصر بين حاصرين لانا نقول للحوادث سلسلتان احديهما وهى سلسلة العلل التامة بحسب

الطول لكونها فرضت اولا والاخرى وهى سلسلة المعدات والشرائط بحسب العرض لكونها فرضت ثانيا ولا يلزم من

عطف على قوله عند الحكماء وفيه تنبيه على ان عنوان موضوع المطلوب مفهوم الواجب ... مفهوم القديم ... الحادث ... [illegible]

فان كان قديما فذاك وان كان حادثا فلا بد له ايضا من محدث وننقل الكلام اليه

فلا بد من الانتهاء الى قديم دفعا للدور والتسلسل واثبات القديم عندهم اثبات للواجب

اذ لم يقولوا بقدم شيء من الممكنات وقد شاع في الكتاب الالهي الارشاد الى الاستدلال

على وجود صانع قديم قادر حكيم بالآفاق والانفس كقوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق

وفي انفسهم وقوله تعالى الم نخلقكم من ماء مهين الى غير ذلك وقد صح الاستدلال بها بدون النظر

لامكانها وحدوثها وافتقار الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث ضروري وانما شاع ذلك لانه

ولا يلزم من انتهاء السلسلة الاولى وكون الواجب طرفا لها انتهاء الثانية وكونه طرفا لها مثلا الوسائط بين

زيد الذي هو معلول العقل الفعال وبين الواجب عشر مع كون شرائط وجوده من الاباء والامهات غير متناهية

وكذا الوسائط بين كل واحد من ابائه ذلك العدد بعينه مع عدم انتهاء شرائط وجوده ايضا قوله بالافاق اه

المراد بالافاق الافلاك والعناصر والمراد بالانفس الحيوانات والنباتات والمعادن وبالجملة المراد بالافاق

والانفس عالم المحسوسات قوله لانه اظهر ان قلت الاستدلال بالافاق والانفس ان كان بامكانها فطريق الحكماء

او بحدوثها فطريق المتكلمين فاوجه جعله طريقا اخر الاستدلال بما ذكر ظاهر ادنا فما لمن ذكر بخلاف ذينك الطريقين ذا بعض

هو محل كلام التقدير بين برهان لا حظا به فما توجيه السؤال والجواب قلت المراد بالاستدلال بها الاستدلال بانفسها

لا بعنوان الممكن او المحدث وقد تقرر ان الاحكام تختلف باختلاف العنوان ولا شك ان الاستدلال بانفسها بدون

ملاحظة الامكان او الحدوث انما يفيدان لها مؤثرا وراء عالم المحسوسات فيجوز ان يكون جوهرا روحانيا ممكنا او

محدثا بخلاف الاستدلال باحد العنوانين فانه يفيد ان لها مؤثرا واجبا او قديما فيكون تقرير الاستدلال هكذا لو لم

يوجد مؤثر غير محسوس لم يوجد شيء من العالم المحسوس والتالي باطل بشهادة الحس بيان الملازمة انه لو وجد شيء وهو

متغير ومختص بصفة مخصوصة فاما ان يكون له مؤثر مخصص وراء العالم المحسوس فذاك او من ذلك العالم فننقل الكلام

لا الكلام اليه فاما ان يدور او يتسلسل ولا يتم ذلك الا بتعدد وقدح الاستدلال بها بدون [illegible] الا ان يذكر ان الاستدلال بالنفس بعنوان الامكان او الحدوث محمد

لانه الظاهر في نظر العقل النافع للجمهور اذ لا شك لاحد في وجودها واختلاف

صفات لها فان قيل ذلك انما يدل على انه لا بد لها من صانع واما انه قديم واجب لذاته

فلا قلنا انه يفيد الظن بانه غني مطلق والاستكثار فيه ربما يقوى الظن بحيث يفضي

الى اليقين به وزوال الاحتمال الغير الناشي فيه ولو بدون الاستكثار يفضي الى ان الصانع

لمثل هذا لا يكون الا غنيا مطلقا يفتقر اليه كل شيء ولا يفتقر هو الى شيء موصوفا بصفات

الكمال منزها عن النقص والزوال وذلك لان ذهن العاقل ينساق الى ان هذا الصانع ان كان

هو الواجب فذاك وان كان مخلوقا فخالقه اولى بان يكون قادرا حكيما ولا يذهب

ذلك الى غير النهاية لظهور بعض ادلة بطلان التسلسل فيكون المنتهى الى الواجب تعالى ثم

قد الاستكثار هذا نظر الى الشرح وعلى [illegible] الهاء في انه ق بل الناظر بحيث يظفر بالجهة الموجبة الى المؤثر

وباتقان الآفاق والانفس وانتظامهما ق غنيا مطلقا فلا يكون مسبوقا بالعدم السابق ق بصفات

الكمال وهذا يعلم من التأمل في الاتقان والاحكام والانتظام ق عن النقص اي عن العدم الطارئ ق هو

الواجب على رأي الحكيم او القديم على رأي المتكلم سمرى

ثم الحق ان ذات الواجب مخالف لسائر الذوات من الممكنات لئلا يلزم وجوب الممكن

على تقدير وجود الذات المشترك فيها او امكان الواجب على تقدير امكانها نعم يشاركه ذاته

ذات الممكن بمعنى ان مفهوم الذات اعني ما يقوم بنفسه صادق على الكل صدق العارض على

المعروض فمنشاء الغلط عدم الفرق بين المفهوم وما صدق عليه وان كونه ازليا

ابديا بعد اثبات صانع واجب الوجود غني عن البيان لان من ضرورة الوجود امتناع

العدم السابق واللاحق وبعض المتكلمين لما اقتصروا على ان لهذا العالم صانعا

قال مخالف بحسب الماهية ومن اوائل المخالفة لعدم المماثلة جعل هذه المسئلة من التنزيهات والمصنف لم يجعلها

منها لعدم الحاجة الى التاويل واهميته كانت مستلزمة له وكتب ايضا خلافا للقدماء المتكلمين المثبتين للاحوال

القائلين بمماثلة ذاته تعالى لسائر الذوات في الذاتية وامتيازها عنها باحوال اربعة هي الواجبية والحيية

والعالمية والقادرية كما هو مذهب ابي علي الجبائي او بحالة خامسة موجبة لتلك الاربع هي الالهية كما عند ابي هاشم ق

سائر الذوات في شرح المواقف ان الشيخ الاشعري وابا الحسين البصري القائلين بان وجود كل شيء عين ماهيته

على ان المخالفة بين كل موجودين انما هو بالذات ولا اشتراك الا في الاسم والمتكلمين هذا بناء في حاصر من الاتفاق

على ان الاجسام متماثلة لتركبها من الجواهر المتماثلة تامل ق من الممكنات اي القائمة بنفسها اذ هو محل النزاع فهو منه

قوله الذات اعني ما يقوم بنفسه ثم ان المشهور انما قيدوا بماهية الذوات بالممكنة وان كانت مسئلة الذوات الواجبة ايضا

لا خفضها من الدليل بعدم المماثلة لها واما عدم المماثلة للذوات الواجبة فيعلم من مسئلة التوحيد المفيد للنفي تعدد الواجب

مطلقا سواء كان الواجبان متماثلين اولا تامل وكتب ايضا اي فيلزم شيء من الممكنات ق لئلا يلزم ولئلا يلزم التركيب

لان الجزء الذي به الاشتراك غير الجزء الذي به الامتياز ف المشترك فيهما قد يقال الا يلزم من وجوب ما به الاشتراك

وجوب ما به الامتياز فلا يكون الكل المركب منهما واجبا ف ذات الممكن في مفهوم الذاتية ق صدق العارض

الذاتي على افراده ق بين المفهوم لان الاولى بها العرضي والذاتي ف واجب الوجود واما بعد اثبات صانع ٧

٧ قديم فالغني عن البيان هو كونه ازليا ابديا ... لان مراد الشارح انه لما ازاد ... الغني عن البيان علم ... بعد اثبات وجوب الصانع فالنزاع لفظي

على ان لهذا العالم صانعا من غير بيان كونه واجبا احتاجوا الى بيان كونه ازليا
بانه لو كان حادثا لكان له محدث وتسلسل وابديا بان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
لكونه واجبا او منتسبا اليه بطريق الايجاب **فصل في التنزيهات** اي سلب ما لا يليق
به تعالى عنه وفيه مباحث الاول في نفي الكثرة عنه بحسب الاجزاء او الجزئيات الواجب
لذاته لا جزء له والا لامكن لان كل جزء منه لا يجوز ان يكون واجبا والا لتعدد الواجب
وسنبطله وعلى تقدير امكانه لزم احتياج الواجب في ذاته الى الممكن فيكون هو اولى بالامكان
ولا تعدد لافراده لان ما به الامتياز اما نفس الماهية الواجبة او جزئها او لازمها فلا

ق كونه واجبا او قديما قوله نفي الكثرة عنه الضمير راجع الى ذاته تعالى بالنسبة الى قوله بحسب الاجزاء والى
مفهوم كلي صادق عليه بالنسبة الى قوله او الجزئيات ق الواجب لذاته القضية بالنسبة الى المعطوف اعني
ولا تعدد لافراده طبيعية واما بالنسبة الى المعطوف عليه فلا ففي ضمير استخدام لافراده ق لان كل جزء
يعني ان كون الواجب ذا جزء مستلزم لاحد المحالين امكان الواجب او تعدده لكن جعل الاول لازما ومحالية الثاني
ولبيان الملازمة وتجويز العكس كما يجوز جعل احدهما لا على التعيين لازما ثم ابطال كل منهما وقس عليه سائر ما يستلزم
احد المحالين ويمكن ان يكون مراد المصنف والا لامكن على كل تقدير ضرورة احتياج الكل الى الجزء كما سيأتي في
قوله والواجب ليس بجسم قوله لان ما به الامتياز هذا الدليل مبني على كون الوجوب بل الواجب عين الماهية الواجبة او
خاصة لماهية واحدة وهو ممنوع لجواز ان يكون امرا اعتباريا او حقيقيا لازما لماهيات كل منها منحصر
في فرد تامل

فلا تعدد اذ الواجب ح لا يكون بدون ذلك مع انه على تقدير كونه جزء الماهية

يلزم التركيب المستلزم للامكان او منفصلا عنها فلا وجوب للاحتياج المنافي للوجوب

ولان وقوع ما قصده الواجبان المفروضان المستقلان بالقدرة والارادة اما بهما

معا فلا استقلال وهو خلاف المفروض او بكل منهما فتوارد العلتين المستقلتين على معلول

واحد شخصي وبطلانه ضروري او باحدهما فترجيح بلا مرجح لان المقتضي للقادرية

ذات الاله وللمقدورية هو الامكان فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على

ق ولان وقوع اقام دليل الرافعة مقامها وطوى الشرطية مع دليلها تقرير القياس لو تعدد الواجب لامكن

وقوع ما قصده يمكن ان يقصده كل منهما لكن التالي باطل اما الملازمة فلانه لو تعدد لامكن ان يقصد كل

منهما وقوع شيء واحد استقلالا ولو امكن ذلك لامكن وقوعه واما بطلان التالي فلان الوقوع الممكن لما يمكن

ان يقصده الواجبان اما بهما الخ ق المستقلان اي وكان قصدهما من حيث الاستقلال فلا يرد ان كونهما

مستقلي القدرة والارادة في نفس الامر لا ينافي وقوع المقدور بمجموع القدرتين بحسب الارادة فيجوز اختيار

الشق الاول من غير لزوم خلاف المفروض نظير ذلك ما ذهب اليه الاستاد في فعل العبد من انه بمجموع القدرتين

قدرته تعالى وقدرة العبد ق وللمقدورية اعترض بان الامكان لا يقتضي خصوص المقدورية لان كلا الاثار محتاج

الى المؤثر سواء كان موجبا او قادرا مختارا واجيب بان خصوصية القدرة لا يحتاج اليها الا للاستدلال وفيما

لا ثبت بالبرهان من قدرة الصانع وذلك لانه يكفي ان يقال لان المقتضي للعلة ذات الاله وللمقدورية

هو الامكان وبان لنا تقدير المبتدء اي والمصحح للمقدورية اه تبوي

على السواء من غير رجحان فان قيل لم يجوز ان لا يقع للزوم المحال قلنا فيلزم عجزهما ولأن

احدهما ان لم يتمكن من ارادة ضد ما قصده الآخر عجز حيث لم يقدر على ما هو ممكن في

نفسه اعني ارادة الضد وان تمكن فان وقعا معا بعد الارادتين لزم اجتماع الضدين

وبطلانه بديهي وان لا يقعا لزم عجزهما معا على تقدير عدم وقوع مرادهما لعدم وفاء

قدرتيهما بذلك او عجز احدهما على تقدير وقوع احدهما دون الآخر لعدم وفاء قدرته

مع لزوم ارتفاع النقيضين في مثل الحركة والسكون لشيء واحد في زمان واحد على الاول

ولزوم الترجيح بلا مرجح على الثاني وهو ظاهر وهذا يسمى برهان التمانع ولانهما ان

ق فان قيل هذا انما يتجه لو كان تقرير القياس المذكور هكذا لو تعدد الواجب لوقع بالفعل ما قصده الواجبان
بالفعل لكن التالي باطل كما هو ظاهر المصنف فيكون منعا للملازمة والجواب اثباتا لها لكن يبقى ح منع
قوي على الملازمة لجواز الاتفاق ق ممكن في نفسه اعترض بان الضد امتنع بارادة الآخر الضد الاخر والا
لكان في نفسه غير كاف في تحقق عجزه بل انما يحصل العجز اذا لم يقدر على ما امكن في نفسه ولم يمتنع بالغير فانه
تعالى لا يقدر على اعدام الشيء مع وجود علته التامة والجواب بفرض تعلق الارادتين معا لا ليما عده
عبارة المصنف لظهورها في ترتبهما وقال بعضهم ان سد الغير طريق تعلق القدرة والارادة عليه عجز وفيه تأمل
ق فان وقعا اي الضد وما قصده الآخر ق والا لا يقعا رفع للايجاب الكلي [illegible] لانه يفضي الى
القول بقدرة الله تعالى على اعدام الشيء مع وجود علته التامة وذلك قول بجواز تخلف المعلول عن العلة التامة

اى فيما سد توارد الالهين على معلول شخصى لا رفع
منه تلك الجملة ودفع لما او دفع [illegible] انه

اقتضا على كل مقدور فالتوارد لازم والا فمفاسد التمانع من عجزهما او عجز احدهما

مع ارتفاع مثل الحركة والسكون ولزوم الترجيح بلا مرجح والنصوص القطعية الواردة

في نفي التعدد كثيرة وقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا اشارة الى دليل التمانع

تقريره على ما تفرد به بعض الناظرين انه لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن

ز من عجزهما الاولى ذكر الطاف بدل من او ذكر جمع الضدين الخ قال والنصوص يعني ان الادلة السمعية

غير متوقفة على وحدة الاله لامكان البعثة مع التعدد فاثبات الوحدة بالادلة السمعية لا يستلزم

الدور حتى لا يجوز التمسك بها لاثباتها ق لو كان فيهما الهة اه ان اريد بالفساد طريان العدم

بالفعل فالاوسط ح ان كان وقوع التمانع فيتجه المنع على الملازمة الصغروية لجواز الاتفاق وان كان

امكان التمانع فيتجه على الملازمة الكبروية لان المستلزم للفساد بهذا المعنى وقوع التمانع لا امكانه

وعلى التقديرين يتجه المنع على الرافعة ايضا للشهادة ببطلان السموات والارض فلا تكون الاية حجة اقناعية

فضلا عن القطعية ولا الشرطية لزومية الآن يراد طريان العدم عقيب الوجود او عقب نزول الاية فحينئذ تكون

حجة اقناعية لجريان العادة بوقوع التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم وشهادة الحس بعدم طريان العدم

وان اريد طريانه بالامكان فالاوسط ح امكان التمانع ليكون الملازمتان مسلمتين لكن يتجه المنع على

الرافعة ولا تكون الاية ايضا اقناعية ولا الشرطية لزومية تقرير الحجة هكذا لو تعدد الاله لوقع التمانع او

امكن ولو وقع او امكن لفسدتا لكن الفساد باطل فالتعدد كذلك وان اريد بالفساد دوام العدم ا لست بين

والاوسط ح عدم امكان العالم والتقرير لو تعدد الاله لم يمكن العالم ولو لم يمكن لم يوجد اما الكبرى فظاهرة

واما الصغرى فلانه لو امكن على تقدير التعدد لامكن التمانع المستلزم لاحدى المفاسد فالاية حجة قطعية

والشرطية لزومية وهذا التقرير الاخير هو الذي اختاره الشارح بقوله تقريره على الخ ق تقريره اى

بحيث يكون الاية حجة قطعية والشرطية لزومية لا اتفاقية كما اذا كان الفساد بمعنى طريان العدم بالفعل

او بالامكان تامل ق لو تعدد صغرى ق فضلا عن الوجود اشارة الى الكبرى بتحوين رحمه الله

اعتراض اورده صاحب المواقف بقوله لا يقال
هذه المسئلة الالهية من الفالف مر اه تحرير

عن الوجود لان امكانه على هذا التقدير يستلزم امكان التمانع المستلزم للمفاسد

(لان العون لينه السلطه تحرير)

المذكورة فالمراد بالفساد عدم التكون والمشركون هم الثنوية بالالهين النور هو

مبدء الخيرات والظلمة مبدء الشرور والمجوس القائلون باهرمن مبدء الشرور و

يزدان مبدء الخيرات قالوا لو كان مبدء الخير والشر واحدا لزم كون الواحد خيرا وشريرا

والجواب منع الملازمة ان اريد بالخير من غلب خيره وبالشرير من غلب شره ومنع استحالة

اللازم ان اريد خالق الخير وخالق الشر في الجملة غاية الامر انه لا يصح اطلاق لفظ الشرير

لظهوره فيمن غلب شره والمثبتون للولد وهم النصارى القائلون بان المسيح ابن الله

ق لان امكانه دليل للملازمة الصغروية ق امكان التمانع اى التوارد فالمراد بقوله المفضى الى دليل التمانع مثلا
ق للمفاسد اى احديها ق والمجوس كلامه ظاهر في ان المجوس ليسوا من الثنوية وعبارة شرح المواقف صريحة
في انهم منهم هذا ثم ان الفرق بينهما في مجرد اللفظ والا فليس المراد من النور والظلمة حقيقتهما قد قالوا اى
الفريقان ق منع الملازمة مع تسليم استحالة اللازم ق ومنع استحالة وتسليم الملازمة ق في الجملة اى سواء ساوى
الخير الشر او غلب احدهما ق وهم النصارى الاولى كالنصارى ليكون اشارة الى اليهود القائلين بان عزيرا
ابن الله والى من يقول ان الملائكة بنات الله تعالى عما يقول الظالمون تحرير

حيث ولد بلا اب وورد في الانجيل ذكرهما بالاب والابن والجواب بعد تسليم صحة

النقل بلا تحريف ان معنى الابوة الربوبية وكونه المبدء والمرجع ومعنى البنوة التوجه

الى جانب الحق بالكلية كابن السبيل او التشريف او الكرامة وعبدة الاصنام والكواكب

لا استلزام لاستحقاق العبودية الوجوب لحصر استحقاق العبادة شرعا في الواجب واما

القائلون بقدم الصفات وهم الاشاعرة والقائلون بخلق الحيوان من اضافة الجعل

لفاعله واللام الداخلة على المفعول اعني فعل الافعال لتقوية العمل والشيطان للقبائح

والشرور وهم المعتزلة والقائلون بخلق العقول للنفوس ولبعض الاجسام كالافلاك

ق لاستلزام على لاشراك الفرق الخمس ان كان الظلمة واهرمن عند الاولين حادثين من النور ويزدان

ولا اشراك من عند الاولين ان كانا قديمين الغير عندهما فتامل ق الوجوب نتيجة انه لا اشراك بدون الا

لتزام وبدون كون اللازم بينا ق للقبائح اقول ان الشيطان داخل في قولهم افعال العباد مخلوقة لهم كالملائكة

والجن فلا وجه لتخصيصه بينهم بالذكر الا انه يقال انه اشار الى ان المعتزلة وان وافقوا الثنوية والمجوس في كون

الشيطان مبدء القبائح والشرور لا يكونون مشركين لعدم اعتقادهم قدمه ووجوبه ولعدم قولهم بكونه خالقا

للاجسام القبيحة الضارة بخلاف الثنوية والمجوس فالمراد بالقبائح الافعال القبيحة ق للنفوس قدمه

ان الخالق لما في عالم العناصر عندهم هو العقل العاشر بالاستعدادات الحاصلة بالاوضاع الفلكية لا الافلاك

ق كالافلاك اشارة بالكاف الى العناصر فالمراد بقوله الاتي لما في عالم العناصر المواليد الثلثة تامل نخوب

كالافلاك وخلق الافلاك بالاستعدادات الحاصلة باوضاعها لما في عالم

العناصر على ما سبق اليه وهم الفلاسفة فيبالغون في التوحيد فاصحابنا يبالغون

في نفي تعدد الخالق والمعتزلة في نفي تعدد القديم والفلاسفة في كونه واحدا من جميع

الجهات حتى لا يصدر عنه الا الواحد الا ان القول بتعدد الذوات القديمة الموجودة لذوات

مستقلة كما قال الفلاسفة خطب هائل لان قدم ما يقوم بنفسه وكذا خلق الاجسام

من خواص الالوهية لا خلاف لاهل الاسلام في ذلك والبحث الثاني الوا..

لان كل جسم مركب محتاج الى جزئه هو غيره وكل محتاج الى الغير ممكن لان ذاته من دون

الغير لا يكون كافيا في وجوده وان لم يكن ذلك الغير فاعلا له ولا عرض للاحتياج

قوله في نفي تعدد الخالق وان لم يبالغوا في نفي تعدد القديم ق في نفي تعدد القديم وان لم يبالغوا في نفي تعدد الخالق

ق الا الواحد وان لم يبالغوا في نفي تعدد القديم والخالق ق الموجودة كانه الاولى او الموجبة اه لاستقلال كل من

المتعددين فيما ذكره واليه يشير قول الشارح وكذا خلق الاجسام ق من خواص الالوهية فيلزمهم القول بتعدد الوا..

فيكونون مشركين وفيه ما مر ق لان كل جسم صغرى ق محتاج اي دائم مركب محتاج في الوجود وكتب ايضا اشارة

الى الكبرى في الاولى ق الى جزئه الحولي او المقداري ق هو غيره بمعنى نقيض جزء هو ق وكل محتاج كبرى ثانية ق

الى الغير اي غير كان وكتب ايضا واذا ضم النتيجة اعني كل جسم ممكن الى صغرى معلومة اعني ان الواجب ليس بممكن ينتج

من الشكل الثاني المطلوب اعني الواجب ليس بجسم ق فاعلا له بل علة مادية تامة ق للاحتياج اشارة الى صغرى

المسئلتين ح اما التركيب الذي ذكره الشارح فهو حقيقة اوسط لدليل صغرى المسئلة الاولى فافهم سوي

الى محل تقومه ولا متحيز للزوم قدم الحيز لامتناع المتحيز بدون الحيز واللازم باطل

لما مر من حدوث ما سوى الواجب وفي هذا انما يتم لو كان الحيز موجودا لا موهوما لكن

التحيز عليه محال سواء كان الحيز موجودا او موهوما اما اذا كان موجودا فظاهر واما اذا كان

موهوما فلان تحيزه امر له تعالى كان محالا عليه تعالى على تقدير وجوبه محال على ان ادراك الوهم انما هو

للمعاني المتعلقة بالماديات والله تعالى منزه عن ذلك هذا ويجوز ان يكون المراد للزوم قدم

الحيز لا وجوبه على تقدير وجوده وثبوته له تعالى فلا يرد شيء وامكان الواجب تعالى عن ذلك لان

المتحيز محتاج الى الحيز والاحتياج من خواص الامكان دون العكس لجواز الخلاء وا

ق للزوم قدم اه اشارة الى المقدمة الشرطية اي لو كان متحيزا لكان حيزه قديما ق لامتناع دليل الملازمة ق واللازم

باطل مقدمة رافعة ق لما مر دليل الرافعة ق ما سوى الواجب قديما ان ما مر هو حدوث الاجسام والاعراض

الحالة فيها لا حدوث الجواهر المجردة ايضا فلا يتم الدليل على القول بان الحيز هو البعد المفطور ايضا فتامل ق وهذا انما

يتم ان كان اعتراضا على الملازمة فبناؤه على حمل القدم على معناه الحقيقي اعني الوجود الغير المسبوق بالعدم والمعنى ان

لزوم قدم الحيز على تقدير كونه تعالى متحيزا انما يتم لو لم يكن موهوما واما اذا كان موهوما فلا يتصف بالقدم او اعتراضا

على الرافعة فبناؤه على حمله على الازلية والمعنى ان بطلان قدم الحيز وازليته انما يتم لو كان موجودا لان المثبت

فيما مر حدوث الموجودات وعدم ازليتها لا موهوما لجواز قدم المعدومات وازليتها ق وجوده محالا اي على تقدير

عدم الحيز وكتب ايضا وفيه ان اتصافه تعالى بالامور الاعتبارية المتجددة جائز بل واقع وامتناع اتصافه بذلك

على تقدير وجودها لامتناع قيام الحوادث به تعالى ق المتعلقة تعلق الظرف بالمظروف او الصفة بالموصوف ق فلا

يرد شيء لكن لا ينتج انتفاء تحيزه تعالى لحيز موهوم ق لان المتحيز في هذا التعليل نشر على غير وفق اللف

محتاج اي في الاتصاف بالحيز ق والاحتياج ممكن سواء كان في الوجود او في التحيز وكتب ايضا عرض لجواز ان يكون الا

حتياج في الوجود من خواص الامكان لا مطلق الاحتياج مطلق الاحتياج انه تعالى محتاج في اتصافه بالمعية لزيد الى وجود زيد

يحوي

لجواز الخلاء والمستغنى عن الواجب اولى بالوجوب ولا جوهر للامكان لانه عند

المتكلمين متحيز بالذات وكل حادث وكذا كل متحيز ممكن وعند الحكماء ماهية اذا وجدت

في الخارج كانت لا في موضوع وهذا انما يتصور فيما وجوده زائد على ماهيته ولو اريد

بالجوهر القائم بنفسه وبالجسم الموجود فيمتنع شرعا ايضا لعدم اذن الشرع واحتياطا

لايهامه المعنى الذي لا يجوز العقل وليس في جهة لانها المنتهى الاشارة ومقصد

الحركة فلا يكون الا لجسم والجسماني والقول بانه جسم على صورة الانسان شاب امرد و

قيل شيخ اشمط اي اغبر فقيل مركب من لحم ودم وقيل نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء

ق لجواز الخلاء فيه ان هذا انما يفيد استغناء الحيز في كونه متحيزا فيه عن المتحيز ولا يفيد استغنائه عنه في الوجود

ق للامكان كبرى الشكل الثاني والصغرى قولنا الواجب ليس بممكن ق لانه عند المتكلمين دليل للكبرى قوله

ماهية اخذ كون الجوهر ممكنا من تعريفهم هذا البين اوضح من اخذه من تقسيمهم الموجود الى الواجب والممكن والممكن

الى الجوهر والعرض لان هذا اوضح وذا الاخفى وكتب ايضا المراد بماهية الشيء هو ما به يجاب عن السؤال بما هو

والاختصاص التعريف بالجواهر الجزئية ق زائد على ماهيته نوقش فيه بان زيادة الوجود المطلق اتفاقية

فلا يكفي في صدق هذا التعريف ودفع بان المراد بالوجود الوجود الذي به موجوديته في الخارج وهذا عين في

الواجب وزائد في الممكن لانه اسم صوري ق فلا يكون متحيزا بتحيز

وفي جهة العلو مماسا للعرش او محاذيا له تمسكا بظواهر الآيات كقوله تعالى وجاء
ربك الرحمن على العرش استوى اليه يصعد الكلم الطيب ويبقى وجه ربك يد الله فوق ايديهم
الى غير ذلك وبان كل موجود اما جسم او جسماني اي حال فيه والواجب تعالى يمتنع ان
يكون حالا في الجسم لامتناع الاحتياج فتعين ان يكون جسما وبان كل موجود اما متحيز
او حال فيه وتعين كونه متحيزا لما مر وانه اما متصل بالعالم او منفصل عنه واياما كان
يكون في جهة منه جهالة لعدم تمام انحصار هذه المنفصلات كيف وليس تركيبها من الشيء
ونقيضه او المساوي لنقيضه والنصوص مؤولة بتاويلات موافقة لما عليه الادلة ا
القطعية العقلية على ما ذكر في كتب التفاسير سلوكا للطريق الاحكم الموافق للوقف على والرا
سخون في العلم او العلم بمعانيها مفوض الى الله تعالى مع اعتقاد حقيتها جريا على الطريق
الاسلم الموافق للوقف على الله والبحث الثالث لا يتحد بغيره لما سبق في امتناع

قوله اي حال فيه اي حلول الوصف في المحل او الجزء في الكل لكن قوله لامتناع الاحتياج يخص بالاول اذ تمامية الجمع
لو لم يكن الجسم عند القائل مؤلفا لا من الجواهر الفردة ولا من الهيولى والصورة تامل قوله لنقيضه بل تركيبها
من الشيء ومن خصوص النقيض محمود

امتناع اتحاد الاثنين وللزوم الانقلاب ان صار ممكنا كالغير او اجتماع الوجوب
والامكان ان بقي على وجوبه ولا الحلول في غيره لانه يستلزم التحيز والاحتياج وذلك
باطل لامتناع الاحتياج وامتناع التحيز على الله تعالى وحكى الحلول والاتحاد عن
النصارى في حق عيسى على نبينا عليه الصلوة والسلام وعن بعض الغلاة من الشيعة
في حق علي كرم الله وجهه والبحث الرابع يمتنع اتصافه تعالى بالحادث بمعنى الموجود بعد
العدم خلافا للكرامية لانه اي الاتصاف به تغير وهو على الله تعالى محال واعترض بانه
ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع وان اريد تغير
في الواجبية او تاثر وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث معلول
الذات ولانه يمتنع في الازل والا لزم جواز ازلية الحادث فيلزم على تقدير الجواز
قوله كالغير اي او صار الغير واجبا كالواجب قوله والامكان في شيء واحد ق على وجوبه اي ويبقى الممكن على
امكانه ق ولا الحلول اي لا الحلول المظروف في الظرف ولا الحلول الموصوف في الصفة ق لامتناع قد يقال ان فيه
مصادرة نظرا الى الشرح تامل ق بمعنى الموجود اي بالوجود المحمولي لا الرابطي والا فيشمل نحو الاضافات
الحادثة الاتية ق لجواز ان يكون كان هذا السند مختص بالشق الثاني فالمنع بالنسبة الى الشق الاول مجرد
قوله الذات لا الغير وكتب ايضا اي بالاختيار والا لزم النسخ او قدم الحادث ق يمتنع في الازل صغرى و
الكبرى اعني وكل ممتنع في الازل وقوعه بل جوازه فيما لا يزال موجب للانقلاب مطوية وقوله فيلزم الانقلاب
اشارة الى النتيجة ق لزم جواز ازلية منع الملازمة ان اريد جواز ازلية الامر الحادث مع اتصافه بوصف الحدوث
ومنع بطلان اللازم ان اريد جواز ازليته مع عدم اتصافه به ق تقدير الجواز فضلا عن الوقوع ينحو بنحى

فيما لا يزال الانقلاب من الامتناع الى الجواز وذلك باطل وقد يرد بان الممتنع في الازل
هو الاتصاف في الازل لا فيما لا يزال وقد لانه يوجب زوال ضده وضد الحادث حادث
لانه منقطع الى الحادث ولا شيء من القديم كذلك لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
فيلزم عدم الخلو عن الحادث لامتناع الخلو عن الشيء وضده وجه بان ان اريد با
لضد ما هو المتعارف فلا نم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان
اريد مجرد ما ينافيه حتى ان عدم كل شيء ضد له فلا نم ان ضد الحادث حادث واقول
ان كان قيام الحادث به تعالى كمالا له لزم ان يكون قبله ناقصا والا وجب تنزيهه تعالى
عنه واما الاتصاف بالمتعلق حادث صفة التعلق او مضاف اليه كالعلم والقدرة

قوله ورد منع الصغرى ان اريد امتناع الوقوع اللايزالي في الازل والكبرى ان اريد امتناع الوقوع الازلي عنه فيه
لان المتنع المقابل للواجب والممكن هو الذي هو الذي امتنع عليه الوقوع مطلقا لا الوقوع الخاص كالوقوع الازلي
ق بان الممتنع وبانه لو تم لزم ان لا يوجد حادث بل لا يجوز كما في الشرح نقض
تفصيلي وهذا اجمالي ق هو الاتصاف اي نوع ق لا يزال وقوعه اي ولا يزال من امتناع ازلية الشيء ازلية
امتناعه وبعبارة اخرى لا يلزم من ازلية الامتناع امكان الازلية ق لانه منقطع اي لحقه العدم الطارئ ق عدم
الطارئ قوله تنزيهه تعالى فقد يقال ينتقض بخلقه للعالم فالجواب له جواب لقيام الحادث ق صفة التعلق التعبير
بالحادث دون المتجدد يعين الثاني قوله كالعلم والقدرة التمثيل بالعلم انما يصح على القول بان للعلم تعلقين
تعلقا ازليا باشباح الحوادث وتعلقا لا يزاليا باعيانها فلا يلزم الجهل بالحوادث اقدمها رحمه الله

واحد محض السلب فمنه حيثية وجنس والاضافات
[illegible] عنه م

كالعلم والقدرة او بما يتجدد من السلوب مثل كونه اولا واخرا والاحوال كالعالمية المتجددة

بتجدد المعلومات فليس من المتنازع فصل في الصفات الوجودية كالعلم و

القدرة والارادة وغير ذلك والحق انها زائدة على الذات في الوجود لا في التعقل فقط

لانها محمولات على الذات بطريق الاشتقاق وصدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت

ماخذ الاشتقاق وزيادته عليه اذ لا يعقل من العالم الا من له العلم والعلم وجودي

ق مثل كونه التمثيل بهذه الامثلة للسلوب لا للوصول العدم بتجددها واما التمثيل له فلكونه تعالى ليس معه زيد

او ليس قبله في المواقف كما امتنع اتصافه تعالى به قبله ليس بمتجدد والا فيجوز تجدد سلبه كالمثالين المذكورين

قوله اولا واخرا قوله التمثيل بالاول للاضافات وبالثاني للوصول فان الآخرية بالفعل لا يزال لم يحصل

بعد ان كان بالنسبة الى جميع العالم وحصل ان كان بالنسبة الى اجزائه ق كالعالمية اي عند ابي الحسين والمريدية

والكارهية والسامعية والمبصرية الى دثيق بحدوث المسموع والمبصر عند الجبائيين ق الوجودية

اي المنسوبة الى الوجود المحمولي ق في الوجود المطلوب هنا اثبات زيادتها دون اثبات وجودها فانه

وجودها في الجملة سواء كان بطريق العينية اولا لا كلام فيه بل الكلام في الزيادة فقول الشارح وصدق

المشتق على الشيء اه ان المشتق من امر موجود فلا يرد النقض بالواجب والموجود مثلا حيث لا يدل صدقه

على زيادة الماخذ في الوجود ق بطريق الاشتقاق اي بالادلة السمعية ق ثبوت ما خذه هذا هو الوجود

الرابطي كانه اشار به الى رد من زعم انه تعالى مريد بارادة حادثة غير قائمة به تعالى بل ما قائمة بذاتها

ومتكلم بكلام غير قائم به تعالى وسيأتي تحقيقه ق وزيادته عليه اي في الوجود الخارجي المحمولي ق والعلم

وجودي بمعنى صفة ذات اضافة او بمعنى صورة حاصلة بجوزي

فيكون زائدا على الذات في الوجود وكذا القادر وغيره ولا يجوز ان تكون نفس

ذاته اذ لو كان علمه ذاته لما افاد حمله عليه لعدم التغاير على هذا التقدير ولم

يتميز الصفات لانها كلها ح نفس الذات فكان العلم هو الحيوة والحيوة هي

القدرة وكذا البواقي ولكان العقل جازما بتلك الصفات ولم يفتقر الى الاثبات

بالبرهان لان كون الشيء نفسه ضروري وايضا على هذا التقدير جاز اتصافه

اي العلم بما يتصف به الذات فيكون علمه واجبا لذاته قائما بنفسه صانعا معبودا

الى غير ذلك من الكمالات وليس كذلك وفاقا فقد علم ان الكلام انما هو في العلم

والقدرة ونحوهما مما لا يحمل بالمواطاة بل بالاشتقاق فاذا كانت نفس الذات

قوله لما افاد حمله اي مواطاة ان كان الدليل الزاميا لان حمله المواطاة انما يصح عند الخصم او اشتقاقا ان كان

تحقيقيا ويتجه ان افادة الحمل انما تقتضي زيادة مفهوم العلم على الذات دون زيادة الماصدق لا يقال

ان هذا مختص بكونه الزاميا لاقتضاء الحمل الاشتقاق مع زيادة المفهوم زيادة الماصدق لانا نقول في

هذا التعليل رجوع الى الدليل الاول قوله ولم يتميز الصفات يتجه منع الملازمة ان اريد عدم تميزها بحسب

المفهوم ومنع بطلان التالي ان اريد بحسب الماصدق ق وليس كذلك رفع للتوالي الاربعة قوله بالمواطاة

اي عندنا والا فعند المعتزلة يجوز حملها بالمواطاة ~~~ منه

الدال عليه بالعالمية او بلفظ العلم الذي معناها ذاتي

نفس الذات لزم المحالات المذكورة وانت خبير بان التغاير الاعتباري كاف

في دفع المحالات فيجوز ان يكون الذات من حيث انها مبدء التميز والانكشاف

علما ومن حيث انها مبدء التاثير قدرة وهكذا وصدق المشتق انما يقتضي زيادة

العالمية والقادرية ونحوهما مما هو امور عقلية ومعان مصدرية لا العلم والقدرة

وغيرها مما هي موجودات عينية هي مبدء المعاني المصدرية ضرورة ان المشتق منه

هو المعنى المصدري دون المنشاء وقالت المعتزلة فيه اي في كون الصفات المذ

كورة زائدة على الذات استكمال للذات بالغير فانها كمالات مغايرة للذات والاستكمال

قوله المحالات المذكورة في الوجوه الاربعة الاخيرة قوله في دفع المحالات منع للملازمات الاربع قوله وصدق

المشتق منع للكبرى ان اريد بثبوت الماخذ فيها ثبوت مبدئه على حذف المضاف وتسليم لها كالصغرى

مع التزام النتيجة فهو غير محذور ان اريد بذلك نفس الماخذ قوله استكمال للذات اشارة الى الصغرى وقوله والاستكمال

اه الى الكبرى تقرير القياس لو كانت الصفات زائدة على الذات لكانت الذات مستكملة بالغير ولو كانت مستكملة

بالغير لكانت ناقصة ينتج انه لو كانت الصفات زائدة لكانت الذات ناقصة لكن كونها ناقصة باطل فكون

الصفات زائدة كذلك وقوله فيكون كمالا اشارة الى رفع مقدم النتيجة فضمير يكون عائد الى كون الصفات

زائدة لا الى رفع التالي حتى يكون الضمير عائدا الى النقصان لان مقدمات الدليل لا يكون مفرعا بعضها على بعض

فتامل نوري

يوجب النقصان بالذات فيكون محالا وفيه تعليل للعالمية بالعلم مع انها واجبة

له تعالى لاستحالة الجهل عليه تعالى واستحالة احتياجه الى امر مغاير له فجعله عالما فيجب ان

يكون هو عالما بالذات لا بالعلم وفيه تكثير القدماء وتعدد القدماء كفر كيف وقد كفرت

النصارى بزيادة قديمين فبالكثير اولى قلنا لا نم ان لا يكون عين الشيء يكون غيره بل الصفة

لا عين ولا غير ولو سلم انها غير فلا نم امتناع الاستكمال بالغير بمعنى ثبوت صفة الكمال له

واتصافه لذاته بها وانما الممتنع هو الاستكمال بمعنى استفادة صفة الكمال من غيره وهو غير

لازم والعالمية ليست واجبة لذاتها حتى يمتنع تعليلها بل هي لازمة اي يمتنع خلو الذات

ق وفيه تعليل اي لو كانت الصفات زائدة لكانت العالمية مثلا معللة بالعلم والتالي باطل لانها واجبة وكل

واجب لا يعلل الا به فهو لانها واجبة مع الكبرى المطوية دليل للرافعة المطوية ق واستحالة كانه دليل للكبرى

المطوية ق وفيه تكثير اشارة الى المقدمة الشرطية ق وتعدد القدماء دليل للرافعة المطوية ق قلنا لا

ثم حاصل جواب الوجه الاول منع الصغرى ان اريد بالغير ما هو المصطلح او اريد بالاستكمال استفادة صفة الكمال

من غيره وتسليمها مع بطلان تالي النتيجة ان اريد بالغير ما هو المراد عند الجمهور وبالاستكمال ثبوت صفة الكمال

في صفة الكمال التي هي غيره تعالى ق له تعالى ليس في نسخة القسطنطيني ولا في عبارة المواقف بل قال الكلنبوي في حاشيته

عبء ان العالمية ليست معللة عندهم بشيء فعلى هذا الجواب الاولى منع المقدمة الرافعة بمنع صغرى دليلها ان اريد بالواجبة الواجبة

الوجود لذاتها او بمنع كبرى دليلها ان اريد بها اللازمة والواجبة الوجود للامر واما على النسخة التي مشى عليها

الشارح فالجواب منع الرافعة ايضا لكن بمنع كبرى دليلها فقط فحق يكون قوله فيه والعالمية ليست اه توطئة للجواب تامل

يكون

خلو الذات عنها والواجب بمعنى اللازم قد يطلق بما نشاء عن الذات كالعالمية بالعلم

الناشئ عن الذات ولا نسلم ان القول بتعدد العلماء (القدماء) مطلقا كفر بل القديم بالذات وقدم الصفات زماني ولو سلم فلا نسلم في الصفات بل الكفر تعدد الذوات القديمة كالزم النصارى

فانهم وان لم يجعلوا الاقانيم القديمة ذوات لكن لزمهم القول بذلك لزوما بينا

حيث جوزوا عليها الانتقال قالوا اي المعتزلة في بقاء الصفات يلزم قيام المعنى الذي

هو البقاء بالمعنى الذي هو الصفة وهو محال لان كلا منهما غير قائم بنفسه فليس احدهما اولى

بالمتبوعية من الاخر قلنا المستحيل قيام العرض بالعرض لان قيام العرض هو التبعية

قوله بتعدد القدماء حاصل هذا الجواب منع الملازمة ان اريد بالقدماء القدماء بالذات او بالزمان وكانت

ذوات ومنع بطلان التالي ان اريد بها ما هي صفات ق الاقانيم وهي العلم والحياة والوجود ق ذوات يلزمهم

يعني ان الكفر كما يكون بالالتزام كذلك يكون بكون اللازم بينا والاول وان كان منتفيا لكن الثاني ثابت قوله

جوزوا عليها اما تجويز الانتقال على العلم فلقولهم بوقوعه في حق عيسى واما في الحياة فبالقياس على العلم واما في

الوجود فغير محتاج اليه لاثباته لانه عندهم عين الذات ولذا كان القدما عندهم ثلثة فقوله عليها اي على اثنين منها

فتامل قوله يلزم قيام اه تقرير هذا الدليل لو كانت الصفات زائدة لكانت باقية ولو كانت باقية لزم قيام المعنى

بالمعنى فلو كانت زائدة للزم قيام المعنى بالمعنى لكن التالي باطل فالمقدم مثله ق وهو محال رافعة ق لان كلا صغرى

ق غير قائم وكل امرين ليس احدهما قائما بنفسه ليس احدهما اولى بالمتبوعية من الاخر ق فليس احدهما نتيجة ق

قلنا منع للمقدمة الرافعة بمنع كبرى دليلها فتامل

في التحيز فلا يقوم احد العرضين بالاخر كما سبق والمعنى اعم من العرض لصدقه على الامور الاعتبارية والصفات القديمة الغير المتحيزة والقيام فيها هو الاتصاف ويجوز ان يكون بين معنيين مناسبة بحيث تصحح احدهما موصوفا والآخر صفة ولو سلم ان قيام المعنى بالمعنى مطلقا مستحيل فنقول هي باقية ببقاء الذات فهو قائم بالذات لانها ليست غير الذات وعورض بان الصفات كما انها ليست غير الذات ليست عينها ايضا فكيف يجعل بقاء الذات بقاء لها ولهذا لا يتصف بعض صفات الذات مع انها ليست غير الذات بالبعض هذا وقد سبق منا في بيان الغيرية ما ينفعك في دفع الاعتراض فتذكر او بقاؤها عينها لما ان وجود كل شيء عينه عند الشيخ

ق في التحيز اي مستحيل في التحيز ق والقيام فيها اي والمعنى اعم من الامور الاعتبارية او من الصفات القديمة ق هي باقية منع للصغرى ان اريد بالاوسط كون الصفات باقية ببقائها وللكبرى ان اريد به كونها باقية ببقاء الذات كانه اشار بتاخير هذا المنع عن المنع السابق الى ضعف هذا وقوة ذلك ق وعورض اثبات للمقدمة الممنوعة بابطال السند ق لا يتصف يجوز ان يكون عدم الاتصاف لانتفاء المناسبة المصححة احديها موصوفة والاخرى صفة ق او بقاؤها منع للكبرى تاما ق كل شيء عينه فيه ان هذا الجواب لا يلائم ما حمل المصنف عليه كلام الاشعري في بحث الوجود

سمو

عينه عند الشيخ كما مر والبقاء ليس الا وجودا بالنسبة الى الزمان الثاني فالوا على تقدير

زيادة الصفات على الذات كما في الشاهد بماثل قدرته قدرة الشاهد فلا يختلف

اثارهما اي آثار القدرتين فيلزم عدم اختلافهما في خلق الاجسام وغيره بخلاف ما

اذا كانت الصفات عين الذات وفي بعض النسخ يماثل قدرته وعلمه قدرة الشاهد

وعلمه فلا يختلف اي في الغائب والشاهد اثارهما اي لوازم العلم والقدرة فيلزم اما

قدم علمنا وقدرتنا واما حدوث علمه وقدرته بخلاف ما اذا كانت عين الذات قلنا

التماثل ممنوع لان مجرد ذلك لا يوجب التماثل ولو سلم فالتماثل لا يوجب التساوي

في جميع الصفات حتى يلزم عدم الاختلاف في الاثار لجواز اختلاف المتماثلات

في الصفات كالموجودات على رأي المتكلمين ومنها القدرة لاستناد الحوادث

ق ليس الا وجودا وقولهم البقاء هو استمرار الوجود بمعنى الوجوب المستمر ق لاستناد الحوادث صغرى الشكل

الثاني واثر القديم الموجب كبراه تقريره الواجب يستند اليه الحوادث والقديم الموجب لا يستند اليه ذلك فهو ليس

لقديم موجب ولانه لو قلنا ان المقدمة الاولى دليل الراجحة في القياس الاستثنائي والثانية دليل ملازمته تقريره

لو لم يكن قادرا لم يستند اليه الحوادث لكن عدم الاسناد باطل اما الملازمة فلان اثر القديم اه واما بطلان التالي

فللاتفاق على اسناد الحوادث اليه تعالى منه

الله تعالى وفاقاً اما عندنا فظ واما عند الفلاسفة فلان المؤثر حقيقة هو

الله تعالى وانما الوسائط شروط وآلات واثر القديم الموجب لا يكون حادثاً والا لزم تخلف

المعلول عن تمام علته حيث وجدت في الازل دونه وهذا انما يتم بعد ان يبين امتناع ان يكون

في سلسلة معلولاته حركة سرمدية يكون جزئياتها الحادثة شروطاً ومعدات في حدوث

الحوادث على ما زعموا وقد بيناه بما لا مزيد عليه فراجعه ولا يستلزم ارتفاع ما ثبت بالايجاب

ارتفاع الفاعل الموجب لان ما ثبت بالايجاب من لوازم ذات الموجب وارتفاع اللازم يستلزم

ارتفاع الملزوم لكن ارتفاع الحادث جائز بل واقع وقد يقال الملزوم هو مجموع الذات والشرط

ق هو الله تعالى هذا على تحقيق مذهبهم دون ظاهره وكتب بعض حمل الش الاسناد على الاسناد بلا واسطة فجعل كلام

المص مبنيا على تحقيق مذهبهم مع انه يمكن ابقاء الاستناد على الاطلاق وجعل كلامه مبنيا على ظاهر مذهبهم لئلا يرد

على هذا الوجه انه لا يجوز ان يكون في سلسلة معلولاته ما هو مختار فيتجه على المص انه لا وجه لترك الاشارة الى ضعف

هذا الوجه مع الاشارة الى ضعف الدليل الاجراعي دليل الاتفاق والانتظام مع انهما سيان فيما يتجه عليهما قوله

والا الخ فالمراد بالاسناد الاسناد بلا واسطة قد هذا القول وقد بيناه اشارة الى ان كون اثر القديم الموجب

حادثاً مستلزم لاحد المحالين تخلف المعلول والتسلسل في المعدات والشروط فجعل الاول لازماً ومحالية الثاني

علة الملازمة كما نظيره ق ولا يستلزم الخ ولانه لو لم يكن مختاراً لم يرتفع ما ثبت منه من الحوادث لاستلزام اه لكن

الايقاع واقع ق لكن ارتفاع هذا هو المقدم الرافعة المطوية كالشرطية في المتن ق وقد يقال منع للملازمة بجوي

والشرط وارتفاع هذا المجموع قد يكون بارتفاع الشرط ولامتناع استناد مواضع

الكواكب والاقطاب واستناد اختلاف الاجسام في الاوضاع والاشكال الى

غير المختار فان اختصاص الكواكب والاقطاب بمحالها لو لم يكن بالقدرة والا

خفيا لزوم الترجيح بلا مرجح لان نسبة الموجب الى جميع اجزاء البسيط على

السواء واختلاف الاجسام في الاوصاف لا يكون الا لمخصص لا يكون نفس

الجسمية او شيئا من لوازمها لاشتراكه بين الكل بل امر آخر فينقل الكلام الى

اختصاصه بذلك الجسم او ينتهي الى قادر مختار وقد يقال يجوز ان يكون في

قوله ولامتناع اي ولانه لو لم يكن مختارا لم يستند اليه موضع الكواكب اه لامتناع استناده لكن الاستناد

ثابت وفاقا اما على ظ مذهبهم ان كان المراد بالاستناد اعم مما يكون ابتداء او بالواسطة او على تحقيق

مذهبهم ان كان المراد ابتداء فقط ق لزوم الترجيح اي التخصيص بلا مخصص قوله امر آخر سواء كان

صورا نوعية او لا ق وقد يقال وقد يقال هلا حمل الاستناد في هذا الوجه على الاستناد الابتدائي حتى

يكون الكلام مبنيا على تحقيق مذهبهم فلا يتجه هذا هذا سمرقندي

سلسلة معلولاته ما هو مختار لكن يرد عليه ان ما ذكر عندهم ازلي فكيف يستند

الى المختار وقد يتمسك بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع وهل يتم الا قرار

قبل التصديق بكونه قادرا عالما فيه تردد كذا في شرح المقاصد وبان القدرة وغيرها

من العلم والحيوة ونحو ذلك صفات كمال واضدادها من العجز والجهل والممات سمات

نقص يجب تنزيه الله عنه وهذا فرع مقدمات ربما يناقش فيها مثل جواز اتصافه

ق لكن يرد عليه ان المص لهذا المشير الى ضعف هذا الوجه مع انه اشار الى ضعف التمسك الاخير ق عندهم

اى المشائيين دون الاشراقيين القائلين بقدم مادة غير السموات والارض كما سبق ق ازلي او مستند الى

الموجب فعلى هذا يتم هذا الدليل الزاما لهم وللاشراقيين فتامل ق الى المختار فيتم هذا الدليل الزاما لهم دائما

بتم تحقيقا ق وهل يتم اشار بالمناقشتين الاتيتين الى ضعف الادلة الثلثة الذى اشار اليه المص بقوله وقد

يتمسك ق بكونه عالما اذ الجزم بعدم تمام الاقرار قبل التصديق بكونه عالما الا التردد وسياتي قول المص في

بحث العلم واثباته بالسمع بعد بخلاف مثل القدرة ق وبان القدرة صغرى اقام المص دليل مقدمات القياس الاتي

مقامها ولتبك لغير كان حاصل الاستدلال منها لو لم يكن الواجب قادرا وعالما وحيا مثلا لكان عاجزا وجاهلا وميتا

لكن الاتصاف بهذه باطل فعلى هذا المقدمات الثلث الاول مبنى لاستلزام الدليل المدعى اذ لو لم يثبت كل منها لم يكن

الاتصاف باضداد القدرة اولى من الاتصاف باضداد العجز والمقدمة الاخيرة مبنى للمقدمة الرافعة وبقى مقدمات اخر

هنا اشار اليها بذكر المثل شيئان منها مبنى للملازمة وهما عدم جواز خلو المحل عن الشئ وضده وكون تلك الامور

اضدادا اذ لو كانت عدام ملكات لم يلزم الاتصاف بها من خلوه تعالى عن تلك الصفات الكاملة لجواز انتفاء

القابلية راسا والثالثة مبنى الرافعة وهي وجوب تنزيهه تعالى عن كل النقائص ق صفات يجب اتصافه تعالى بها

ق صفات كمال بيان لترجيح الاتصاف بهؤلاء على الاتصاف باضدادها ق من العجز والجهل صغرى ق سمات

نقص دليل للمقدمة الرافعة ق يجب تنزيهه كبرى تكون

اتصافه بتلك الاوصاف وكونها كمالات في حقه تعالى ووجوب اتصافه بكل

كمال وكون اضدادها نقصا في حقه وبان اتقان العالم وانتظامه لا يتصور الا من

قادر عالم وقد يناقش فيه بانه مبني على ان ما نشاهده من الارض والسماء مستند

الى الواجب ابتداء لا الى بعض معلوماته الذي هو قادر عالم ونحو تمسك المخالف بان تعلق القدرة باحد

المقدورين المتساويين بالنظر الى نفس القدرة لا يكون الا لمرجح والا لزم انسداد

باب اثبات الصانع لان مبناه على امتناع الترجيح بلا مرجح وافتقار وقوع الممكن

ق ووجوب اتصافه هذا هو الكبرى المطوية من القياس الاول ان نظيره المحذوف بقرينتها هو الكبرى المطوية من القياس

الثاني ق وكون اضداده نقصا قد يقال في كلامه حسنا كما حيث حذف هنا ووجود تنزيهه عن كل النقائص بقرينة

قوله ووجوب اتصافه بكل كمال وحذف بعد قوله المعنى وصفات كمال قوله بحب اتصافه تعالى بها بالقرينة قوله يجب تنزيه

الله تعالى عنها ثم ان قوله ربما يناقش فيها اى في المجموع من حيث المجموع والا فالمقدمة الثالثة وما حذف بقرينتها

لا مناقشة فيها صرح بعدم مناقشة الثاني الفاضل الجلبي ق وبان اتقان اى وبانه لو لم يكن قادرا وعالما

لما كان العالم متقنا ومنتظما لكن التالي باطل لمشاهدة اتقانه وانتظامه وما ذكره المعنى دليل الملازمة والمنافاة

المذكورة منع لها ق لا يتصور اى بالضرورة ق قادر من القدرة بالمعنى العام والا فالاتقان والانتظام يتصور

من الموجب ايضا ق تمسك المخالف بتمسكات منها التمسك الاول بان اه ق بان تعلق اى بانه لو كان قادرا

لكان تعلق قدرته لمرجح وكلما كان تعلق قدرته لمرجح لزم الشيء فلو كان قادرا لزم الشيء ولكن التالي باطل اشارة الى

الملازمة الصغروية ق الا لمرجح المرجح هنا بمعنى الداعي ق بلا مرجح هذا بمعنى المؤثر كما اشار الشارح

بالعطف التفسيري يكون

الى مؤثر وينقل الكلام الى التأثير في ذلك المرجح فيتسلسل المرجحات وبانه

اى تعلق القدرة اما قديم فيكون الاثر قديما لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة

او حادث فلا بد من تعلق حادث اخر وهكذا فيتسلسل الحوادث وبان الاثر

انما يصدر بعد تمام الشرائط ضرورة وح اى حين تمام الشرائط وجب صدوره بحيث

لا يتمكن الفاعل من الترك لامتناع التخلف فلا فرق بين الاختيار والايجاب وبان

الاثر للمختار ان كان اولى من الترك لزم الاستكمال بالغير او لا يكون اولى لزم العبث

وكلاهما محال عليه تعالى وبانه لو امتنع الاثر في الازل وقد صار ممكنا فيما لا

ق ذلك المرجح اى الداعى ق المرجحات اى الدواعى المجتمعة في الوجود ق وبانه اى التمسك الثاني بانه لو

كان قادرا لكان تعلق قدرته اما قديما او حادثا وكلما كان قديما كان الاثر قديما وكلما كان حادثا لزم التسلسل

في التعلقات وكلاهما باطل ق فيكون الاثر ناظر كبرى الشق الاول من الصغرى ق فلا بد اشارة الى دليل كبرى

الشق الثاني ق من تعلق اخر اى للقدرة وكتب بعضهم لان ذلك التعلق امر ممكن محتاج الى الايجاد ق فيتسلسل

الحوادث اى التعلقات للقدرة المجتمعة لا المتعاقبة كالمعدات لان الكلام في المختار فالاستدلال

تحقيقي وكتب البعض ناظر الى كبرى الشق الثاني من الصغرى ق وبان الاثر اى الثالث بانه لو كان قادرا مختارا لكان

اثره بعد تمام الشرائط وكلما كان بعد تمامها لا يكون فاعلا مختارا وهذا خلف ق انما يصدر اشارة

الى الصغرى ق وح اشارة الى الكبرى ق وبان الاثر اى الرابع بانه لو كان مختارا لكان اثره اما اولى او لا

وكلما كان اولى لزم الاستكمال وكلما كان لا اولى لزم العبث ق ان كان اولى كبرى الشق الاول قوله

او لا كبرى الشق الثاني والظ والا ق وبانه لو امتنع اى الخامس لو كان قادرا لكان اثره اما ممتنعا في الازل

او ممكنا ولو امتنع ا ه ق الاثر في الازل كبرى الشق الاول من الصغرى يجوز

وقد صار ممكنا فيما لا يزال لزوم الانقلاب من الامتناع الى الامكان او امكن وقد

اوجده القادر المختار فاستناد الازلي الى المختار لان امكانه في الازل مع الاستناد

الى القادر المختار في قوة استناده اليه مع كونه في الازل وذلك باطل وبانه اما

ان يكون معلوم الوجود له تعالى فيجب وقوعه او معلوم العدم فيمتنع وقوعه لاستحالة

الجهل عليه تعالى ولا شيئ من الواجب والممتنع بمقدور لزوال امكنة المشترك في الاول والفعل

في الثاني واجيب عن الاول بان المرجح تعلق الارادة باحد المقدورين المتساويين

بالنسبة الى القدرة لذاتها من غير افتقار الى مرجح كما في اختيار احد الرغيفين فلا تسلسل

ولا انسداد لباب اثبات الصانع الى المفضي الى ذلك جواز تحقق الممكن بلا موثر ولم

قال او امكن كبرى الشق الثاني ق اوجده القادر اى دون الموجب كان الاولى ان يقول بدل هذا او بالنسبة الى

القادر المختار فتامل ق لان امكانه اى الاثر دليل الكبرى الثانية ق في قوة استناده اى استناد وجوده

بالفعل ولكن الى الحق اذا الممكن ما لا يلزم من فرض وقوعه محال ق وبانه السادس ق اما ان يكون اى لو كان قادرا

فاما اه ق ان يكون شق اول من الصغرى ق فيجب وقوعه تالي كبرى الشق الاول وقوله فيمتنع تالي الكبرى للشق الثاني

ق او معلوم العدم شق ثان من الصغرى ق لاستحالة دليل الكبريين ق ولا شيئ دليل رفع التاليين قوله

بان المرجح بمعنى المخصص اى لتعلق الارادة حاصل هذا الجواب منع الصغرى ان اريد بالمرجح الداعي وتسليمها مع

منع الكبرى ان اريد به المخصص لان ذلك المخصص لا يحتاج الى غير ذاته ق من غير بيان لذاتها ق مرجح بمعنى الداعي

بقرينة التنظير ق فلا تسلسل في المرجحات بمعنى الدواعي ق ولا انسداد اشارة الى ان منع الصغرى بمنع

هذه المقدمة من دليلها سهو

يلزم لا ترجيح القادر احد مقدوريه بلا مرجح سوى الارادة وعن الثاني بانه يجوز

تعلق الارادة في الازل بايجاده بمعنى ان يكون المراد هو وقوع ايجاد الاثر في وقته فيقع

الايجاد بتاثير القدرة في الاثر فيما لا يزال لانها تؤثر وفق الارادة والتاثير ليس امرا محتاجا

الى تاثير اخر والا لزم التسلسل في صورة الايجاب ايضا بل انما يحتاج الى مخصص وداع هو كونه

مرادا كذلك وعن الثالث بان الوجوب بالاختيار وبشرط تعلق الارادة عين الاختيار

وليس هذا ايجابا لان الموجب هو الذي يجب منه الفعل نظرا الى ذاته بحيث لا يتمكن من الترك

اصلا والمختار يتمكن بالنظر الى ذاته من الفعل والترك وانما يجب منه الفعل بشرط تعلق الارادة

ق لا ترجيح والحاصل ان الاول هو المحال وليس هو بلازم والثاني هو اللازم وليس بمحال ق حال الاحتياج

الى الثاني من الصغرى ومنع كبره بمنع احتياج تعلق القدرة الى المتعلق قدرة اخرى واليه اشار بقوله والتاثير ليس

امرا ه ق فيقع الايجاد الظاهر ترك الايجاد والباء الجارة لان الايجاد والتاثير واحد ق والتاثير كان المراد

بالتاثير تعلق القدرة اطلاق لاسم المسبب على السبب لان كلام المستدل في تسلسل التعلقات لا في تسلسل التاثيرات

ولسيا بمعنى واحد ولذا ترى الاشاعرة يثبتون تعلق قدرة العبد وينفون تاثيرها تاملق امرا محتاجا لا يخفى

ان تعلق القدرة وان لم يكن ممكن الوجود بالوجود المحمولي الا انه ممكن الوجود بالوجود الرابطي فيحتاج الى ما

يفيد هذا الوجود ق وداع المناسب تركه ق بان الوجوب حاصله منع الكبرى ان اريد بسلب الاختيار سلبه قبل

تعلق الارادة وتسليمها مع منع بطلان التالي ان اريد سلبه بعد تعلقه ق وبشرط تفسير ق تعلق الارادة

وهذا انما يتم اذا لم يكن تعلق الارادة مقتضى ذات الارادة بل كان امرا اختياريا والتزم التسلسل في تعلقات

الارادة ق عين الاختيار بمعنى التمكن من الفعل والترك ولتغاير معنى الاختيار لم يقل عينه سكوت رحمه الله

الارادة وعن الرابع بان العقل الفعل الاولى في نفسه وبالنظر الى ذاته او للغير لا يكون
عبثا ولا يلزم في نفي كونه عبثا ان يكون اولى بالفاعل وان سمي مثل ذلك عبثا بناء على
خلوه عن نفع الفاعل فلا نم استحالته عليه تعالى وعن الخامس بان الحادث ممكن في الازل
بالنظر الى ذاته لكنه ممتنع وقوعه فيه لكونه اثر المختار لان اثر المختار مسبوق بالعدم فلا يلزم
جواز استناد ما هو ازلي الى المختار بل ما هو ممكن في الازل بالذات ولا استحالة فيه وعن السادس بانه
ق بان الفعل حاصله اختيار الشق الاول من الصغرى ومنع كبراه ان اريد بالاولى اعم من ان يكون اولى في
نفسه او للغير واختيار الشق الثاني ومنع كبراه ان اريد بالاولى الاولى له تعالى وبالعبث ما كان خاليا عن
النفع ومنع بطلان التالي ان اريد بالعبث ما كان خاليا عن نفع الفاعل ق بان الحادث حاصله اختيار الشق الاول
ومنع الكبرى الاولى ان اريد بالممتنع الممتنع بالغير واختيار الشق الثاني ومنع الكبرى الثانية ان اريد به الممتنع بالذات
بمنع دليلها اعني ان امكانه في الازل في قوة استناده اليه لان الممكن ما لا يلزم من فرض وقوعه محال بالذات دون مطلق المحال
ويمكن الجواب ايضا من الوجه الثاني لامتناع اتصافه تعالى بالحوادث بالاولين ان اريد بالامتناع والامكان الامتناع
والامكان بالنسبة الى الوجود الازلي فقط وبالثاني ان اريد بالنسبة الى الوجود اللايزالي وباختيار شق ثالث
ان اريد بالنسبة الى الوجود المطلق ق استنادهما الى وجود ق بانه يعلم اختيار الشق الاول ومنع كبراه
ان اريد كونه معلوم الوجود بالقدرة او الشق الثاني ومنع كبراه ان اريد كونه معلول الوجود مع قطع النظر عن القدرة
وقد يجاب بالاولين لسند ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون العلم موجبا فافهم

يعلم وجوده اى يعلم انه يوجد بقدرته ومثل هذا الوجوب لا ينافى المقدورية لتحققها ثم قدرته تعالى غير منقطعة ليست لها طبيعة امتدادية تنتهى الى حد ونهاية ولا يطرء عليها العدم ولا مقتصرة على بعض الممكنات بمعنى انه لا تصير بحيث يمتنع تعلقها الا ان ذلك عجز ولان المقتضى للقادرية هو الذات لوجوب استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان المشترك بين جميع الممكنات فالله تعالى على كل شيء قدير ولا يخفى ما فى هذا الاقتباس من الاشعار بدلالة النص على الشمول ايضا وخالف بعض المعتزلة فى القبائح اذ لو كانت

قوله اى يعلم اشارة الى ان العلم بمعنى التصديق قوله ليست لها اشارة بهذا وبقوله ولا يطرء عليه العدم الى ان معنى قول المص ثم قدرته اه ثم امتداد قدرته وزمانها غير منقطعين وصدق السالبة بالنظر الى الاول بانتفاء الموضوع وبالنظر الى الثانى بانتفاء المحمول قوله لان ذلك عجز كان المص يقول ان القبائح مثلا يمتنع ان يتعلق بها القدرة فلا عجز والمصحح الواو فى الشرح فهو للعطف على قوله لان ذلك اه فيقتضى صنيع الشارح ان قوله لان المقتضى اه علة لقوله ولا مقتصرة لا لقوله غير منقطعة ايضا الا ان يجعل قوله بمعنى انه لا تصير اه تفسيرا للمجموع لا للجزء الثانى ق على الشمول قال بعض ان اثبات الارسال يتوقف على اثبات الشمول وان لم يتوقف ثبوت الارسال على ثبوت الشمول بحسب نفس الامر اذ لو فرض قدرته على الارسال فقط لكفى فى صدور الارسال منه وذلك التوقف لان طريق اثباته ان المعجزة فعل الله تعالى خارق للعادة وقد صدر من مدعى النبوة وانه خالق الخوارق عادة حين استدعاه تصديقه باظهار خارق على يده ولذلك الخارق على تصديقه قطعا وهذا يتوقف على كونه فعلا لله تعالى وكونه فعلا له يثبت بشمول القدرة تامل ق لبعض المعتزلة وهو النظام واتباعه ق اذ لو كانت اى لو امكن ان يتعلق بها القدرة لشمولها فلو ثبت الشمول بالدليل السمعى المتوقف على اثبات الارسال لزم الدور منه

لو كانت مقدورة له تعالى لجاز صدورها عنه وذلك يفضي الى السفه ان كان عالما بالقبح

والى الجهل ان لم يكن ورد بانا لا نم قبح شيء بالنسبة اليه كيف وهو تصرف في ملكه ولو سلم

فالقدرة عليه لا تنافي امتناع صدوره عنه نظرا الى وجود الصارف وعدم الداعي و البعض

في نفس مقدور العبد لامتناع اجتماع المؤثرين على اثر واحد ورد بان قدرة العبد غير

مؤثرة كما يأتي ولو سلم فنجوز وقوعه بهما لا بكل منهما والبعض في مثله حتى لو حرك جوهرا الى

وحركه العبد الى ذلك الحيز لم يتماثل الحركتان لان فعل العبد اما عبث او سفه او تواضع

ق لجاز صدورها اي امكن صدوره عنه تعالى وذلك باطل لان ذلك يفضي اه فهذا دليل المقدمة الرافعة ق ورد

بانا لا نم قبح اه منع للمقدمة الرافعة باختيار الشق الثاني من دليلها ومنع ملازمته فافهم [illegible] اي لا نم انه لو لم

يكن عالما بالقبح لكان جاهلا لجواز ان يكون عدم العلم بالقبح لانتفاء القبح بالنسبة اليه قم ق وهو عدم كونه عالما با

لقبح [illegible] ق ولو سلم منع للمقدمة الشرطية ان اريد بالجواز فيها الجواز بالنظر الى الذات وللرافعة ان اريد به الجواز

بالنظر الى الذات والغير فافهم ق والبعض في نفس اه وهم الجبائية ق ورد بان قدرة اه مقتضى هذا الرد ان تقرير الاستدلال

هكذا لو كان متعلق قدرة العبد بالفعل متعلق قدرته تعالى بالفعل لاجتمع المؤثران على اثر واحد لكن التالي باطل فا

لمقدم مثله فالمنع الاول في الشرح منع الملازمة والثاني منعها ايضا ان اريد بالمؤثرين المؤثران المستقلان ومنع الرافعة

ان اريد بهما المؤثران مطلقا واما اذا كان الاستدلال هكذا لو امكن ان يكون مقدوره تعالى ما امكن ان يكون مقدور العبد لا مكن

ارادة لا مكن ارادة كل منهما ايجاد الاثر بالاستقلال ولو امكنت لامكن اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد فلا يتجه

شيء من المنعين المذكورين وانما اتجه المنع على كل من الملازمة الصغروية والكبروية بوجه اخر بان يقال لا نم امكان ارادة

كل منهما لجواز عجز العبد ولو سلم فلا نم عدم امكان اجتماع المؤثرين لجواز عدم حصول مراد العبد ق غير مؤثرة اي بالفعل وان

كانت مؤثرة بالامكان ق فنجوز وقوعه بان يريد كل منهما ايجاده لا على وجه الاستقلال كما هو مذهب الاستاذ من ان

فعل العبد بمجموع القدرتين ق والبعض وهو ابو القاسم البلخي واتباعه ق في مثله والفلاسفة فيما عدا العقل الاول على

مذهبهم لكن المصنف لم يتعرض لهذا وان تعرض لغيره لان الكلام في شمول القدرة بمعنى تمكن الفعل والترك ق لان فعل العبد

صغرى اي شر فعله حتى ينتج القياس ان شر فعل العبد ليس فعل تعالى هذا الجواب منع للصغرى تامل [illegible] رحمه الله

ولا شيء من فعله تعالى كذلك والجواب انه المقدور في نفس حركات وسكنات وللجهة هذه الاحوال

بحسب قصد العبد وليست من لوازم الماهية فانتفائها لا يمنع التاثر وبالجملة مامر كان في بيان

قدرته تعالى بمعنى كونه قادرا على كل ممكن سواء تعلق به القدرة فوجد ام لا وهذا في بيان شمولها

من حيث وقوع التعلق فالكلام في الموجودات مستند اليه واقع بقدرته وارادته ابتداء لحيث

لا مؤثر سواه عندنا بالنصوص الدالة اجمالا على انه خالق الكل لا خالق سواه وتفصيلا على انه خالق

السموات والارض والظلمات والموت والحيوة وغير ذلك من الجواهر والاعراض واعم من

ان يكون ابتداء او بوسط عند غيرنا من المعتزلة كما سيظهر وبلا اختيار ابتداء او بواسطة

ق ولا شيء كبرى ق ان المقدور اى للعبد وكتب البعض او منع الحصر كما في شرح التلميذ ق وسكنات اى مثلا ليشمل

الالفاظ والوضع وغير ذلك فتامل ق هذه الاحوال يعني ان هذه الاحوال ليست عين المقدور ولا داخلا فيه

ق شمول قدرته اى شمول امكان تعلق قدرته ق شمولها اى للموجودات ق من الموجودات اى بالوجود المحمولي او

الرابطي ولذا ذكر الشارح فيما يأتي الظلمات والموت فالمراد بالخلق هناك افادة الوجود المحمولي او الرابطي انتهى

ق بالنصوص الدالة الاستدلال بها للشمول بالمعنى الثاني كالاستدلال بها للشمول بالمعنى الاول في استلزام الدور على

مامر نقله عن عبع فتامل ق واعم عطف على قوله ابتداء ق وبلا اختيار عطف على قوله بقدرته سيالكوتي رحمه الله

او بوسطة عند الفلاسفة وصنها العلم لانه فاعل فعلا متقنا وكل من كذلك فهو

عالم اما الكبرى فظاهرة لان من رأى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ

عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلاستناد العالم

بجميع ما فيه من احكام وانتظام وحسن ترتيبه وان جاز ان يكون فوقه ما هو اكمل اليه

تعالى ولكونه قادرا مختارا ولا يتصور ذلك الا مع العلم فلذا اي الاستدلال بالقدرة عليه

اخره في البيان مع كونها تابعة له واثباته بالسمع دور لان التصديق بارسال الرسل و

انزال الكتب يتوقف على التصديق به بخلاف مثل القدرة بمعنى الصفة التي يصح بها الفعل و

ق او بلا بوسطة اي بوسطة العلل المؤثرة على ظاهر مذهبهم او بوسطة الشروط والآلات على تحقيق مذهبهم ق لانه فاعل هذا

طريق الاتقان والآتي اعني قوله ولكونه قادرا مختارا طريق القدرة وكلاهما مسلكان للمتكلمين الا انه لا يدل شيء منهما

على كون العلم صفة وجودية ق وكل من اه الاولى وكل فاعل كذلك ق لان من تنبيه ق تنبئ تحتمل ان يكون صفة

للكل من الخطوط والالفاظ وان كان انباء الاولى بوسطة اه ق فاعلها عالم اي عالما تصوريا بتلك الخطوط والالفاظ

او تصديقيا ايضا بالمدلولات والاغراض ق فلاستناد العالم اي بلا وسطة او فالحكماء على تحقيق مذهبهم ق مختارا

لفظ المختار ليس في نسخة الدبابكري ق اخره عن القدرة ق كونها بحسب التعلق ق تابعة له اي نفسا وتعلقا [illegible]

والترك واما بمعنى التمكن عن الفعل فالتصديق بالارسال والانزال موقوف عليه قطعا

كالعلم والكلام لان التصديق بالنبي عليه السلام لا يتوقف على اخباره تعالى بانه صادق

في دعواه لجواز ثبوته بمعجزة اخرى وعلمه تعالى لا ينقطع ولا ينتهي اي لا يصير بحيث لا

يتعلق بمعلوم ومحيط بما هو غير متناه كالاعداد ونعيم الجنان وشامل بالفعل لجميع الموجودات و

المعدومات الممكنة والممتنعة وجميع الكليات والجزئيات بمثل ما مر في شمول القدرة من

المقتضي والمصحح وخالف بعضهم في العلم بلا انه لعدم الاثنينية والتغاير بين المعلوم والعالم والعلم

واجيب بان التغاير الاعتباري كاف كما في علمنا بانفسنا وفي العلم بالعلم للزوم لا

تناهي الصفات مع العلوم مع تناهيه فان كل موجود بالفعل فهو متناه وجه اللزوم انه

ق لا يتوقف قد يقال ان التصديق بالنبي عليه السلام وان لم يتوقف على اخباره تعالى بذلك لكنه كما توقف على وجوده

تعالى وعلمه كذلك توقف على ثبوت الكلام النفسي له تعالى مع ارساله اليه عليه السلام فتامل ق لا ينقطع اي جهدا ادا

دونما ناق لا يتعلق ابدا بالفعل ق غير متناه بمعنى لا يقف عند حد ق وخالف الثاني ق بعضهم هم الدهرية كما في

شرح المواقف ق لعدم الاثنينية اللازم دخولها على المقدمة الرافعة تقريرا لاستدلال انه تعالى لو علم ذاته لكان العالم والعلم والمعلوم

اثنين ومتغايرين لكن التالي باطل فالمقدم مثله ق واجيب منع الملازمة ان اريد بالاثنينية والتغاير ما هو بالذات

وتسليمها مع منع بطلان التالي ان اريد بذلك ما هو بالاعتبار ق بان التغاير اه بان يقال من حيث امكان الا

نكشاف به يسمى عالما ومن حيث امكان المنكشفية يسمى معلوما ق للزوم لا تناهي اشارة الى المقدمة الشرطية ق وفي

العلم اي ولبعض جزم ق لا تناهي الصفات الموجودة التي هي الصور ق مع تناهيه مقدمة رافعة ق فهو متناه

وفاقا ان كان مترتبا ومجتمعا وعند المتكلمين ان لم يكن مترتبا او لم مجتمعا [illegible] رحمه الله

انه لو كان جائزا لكان حاصلا بالفعل لان الخلو عن العلم الجائز جهل ونقص ولينقل الكلام

الى العلم به ايضا وهكذا والجواب ان العلم صفة واحدة لها تعلقات هي امور عقلية

لا موجودات خارجية ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الذات عالما والشيء معلوما في الواقع

لان انتفاء مبدء المحمول لا يوجب انتفاء الحمل كما في العمى على ان العلم بالعلم بالشيء هو نفس

العلم بذلك الشيء فان حضور صورة ذلك الشيء كاف فيه ولا يحتاج الى صورة اخرى ق

بغير المتناهي لان كل معلوم متميز وغير المتناهي ليس بمتميز لانه معدوم لاستحالة وجوده

لما مر ولا شيء من المعدوم بمتميز والجواب منع الصغرى ان اريد التميز بحسب الخارج والكبرى ان

ق عن العلم الجائز اي بخلاف الخلو عن العلم الممتنع كالعلم بالعلم ق والجواب ان العلم منع الملازمة بمنع كون العلم

هو الصورة الحاصلة ق على ان العلم اه منع للملازمة ايضا بمنع كون العلم بالعلم غير صورة المعلوم مع تسليم كون العلم

صورة حاصلة ق وبغير المتناهي اي وبعض اخر في العلم اه ق لان كل معلوم صغرى الشكل الثاني ق لانه معدوم

دليل الكبرى ق والكبرى بمنع صغرى دليلها ان اريد بالاوسط المعدوم في الذهن والخارج وكبرى دليلها ان اريد

به المعدوم بحسب الخارج وبالمتميز المتميز بحسبها تامل شمس

ان اريد بحسب الذهن في المعدوم لانه نفي محض فلا يكون متميزا والجواب ما مر وخالفت
الفلاسفة في العلم بالجزئيات لتغيرها من حال الى حال فان تغير العلم بها بتغيرها يلزم
تغير ذاته تعالى من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل ورد بان من الجزئيات ما لا يتغير
كذات الواجب وذوات المجردات على رايهم وبان تغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف كما
لقديم يوجد قبل الحادث ويتصف بانه قبل الحادث اذا لم يوجد الحادث ثم معه اذا وجد الحادث
ثم بعده اذا فني الحادث فانه تغير اضافة القبلية الى المعية وهي الى البعدية من غير تغير في ذاته

ق لانه نفي محض وكل نفي محض لا يكون متميزا ق فلا يكون متميزا وكل معلوم متميز ينتج من الشكل الثاني المعدوم لا
يكون معلوما ق لتغيرها مبنى الاستدلال كون العلم صورة حالة ومبنى الرد الثاني منع ذلك والقول بكونه صفة
ذات اضافة وكتب لقيه لانها متغيرة ولا شيء من المتغير بمعلوم له تعالى اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلانه ان تغير
العلم بها ففيه انتقال من صفة الى صفة موجودتين ق وان لم يتغير ونحن نختار الشق الثاني ونمنع الملازمة ولم نسلم
كون العلم هو الصورة الحاصلة بانه تعالى علم في الازل ان زيدا يدخل البلد يوم الجمعة في سنة معينة فيما لا يزال
ويخرج عنه يوم السبت التالي له وعلم فيه ايضا ان كلا اليومين متصفان بصفة الاستقبال قبل مجيئهما وبصفة الحضور
عند مجيئهما وبصفة المضي بعد ذلك علما ازليا ابديا من غير لزوم محذور اصلا فاذا جاء يوم الجمعة علم بذلك العلم الازلي انه داخل في البلد في زمن متصف بالحضور واذا مضى علم به انه دخل في زمان متصف بالمضي وهذا معنى قوله
ان علم البارئ بانه سيوجد عين علمه بانه وجد واما ما نقله المص من اختيار الشق الاول ومنع ملازمته والقول بان
العلم صفة ذات اضافة فيتجه عليه ان طرف الاضافة لا بد ان يكون نفيا محضا فاما يلزم القول بقدم الحوادث
او بحدوث علمه تعالى فان الحوادث ليست موجودة في الازل لا باعيانها ولا باشباحها عندهم ق ورد منع لكلية
الصغرى ق وبان تغيراه منع للكبرى المطوية باختيار الشق الاول من دليله ومنع ملازمته ق تغير المضاف المراد
به المضاف المشهوري وهو الصفة بل الذات المتصفة بها لانه العالم لا نفس الصفة ق ثم ق اضافة القبلية بيانية
ق من غير تغير من صفة موجودة الى اخرى

القديم وهذا اى ما ذكر من ان تغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف مفهى ما قيل ان علم

البارى بان الشيء سيوجد هو نفس علمه بانه وجد قبل فلا يلزم من علمه بالجزئيات تغير ذاته

من صفة الى صفة وبالجملة فالعلم لا يتغير فضلا عن الذات المتصف به بتغير المعلوم كما

لا يتكثر بكثرته حتى يلزم تكثر الصفات بل لا تناهيها بحسب لا تناهي المعلومات بمنزلة المرآة التي

ينكشف بها الصور ولا تتغير بتغير الصور وهذا اى ما ذكر من ان العلم لا يتغير انما يصح اذا

لم يجعل العلم نفس الاضافة فان الاضافة تتغير بتغير المضاف وتتكثر بكثرته بل صفة ذات

اضافة فانه ح لا تتغير ولا تتكثر الا في اضافته ومنها الارادة وهي صفة غير العلم لكنها

تابعة له ولذا اخرها عنه بها يتخصص احد طرفي المقدور بالوقوع بالقدرة فانه لم يرد

الفاعل المختار احد الطرفين لم يتعلق القدرة به وتعلقها باحد الطرفين لذاتها لا يتعلق

ق ان علم البارى اى الصفة المتعلقة بان الشيء سيوجد عين الصفة المتعلقة بانه وجد ق غير العلم اى العلم بالنظام الاكمل والعلم بالنفع الزائد كما سياتي والا فلم يلزم احدا انها عين العلم التصوري او العلم بالوقوع ق ولذا اخرها اقول وجه تاخيرها اخذ العلم في تعريفها عندنا وكونها عين العلم المخصوص عند غيرنا ممن يأتي لا ما ذكره الشارح فانها تابعة للحيوة ايضا مع تقدمها عليها ولان القدرة تابعة للعلم مع انها لم تؤخر عنه والاستدلال لكما يصح بالقدرة على العلم كذا يصح بالارادة عليه ق لا يتعلق يعني ان قوله لذاتها احتراز عن تعلق اخر لا عن العلم بالمصلحة وفيه انه لو لم يتعلق الارادة لتعلق اخر لكان امرا اضطراريا لا اختياريا بالان كل امر اختياري مسبوق بتعلق القدرة والارادة ثم انه قد سبق في بحث القدرة ان هذا القول احتراز عن الداعي وكتب ايضا اى لتلك الارادة [illegible]

لا بتعلق آخر لسبب فان ذاتها تقتضي التعلق به بترجيح المقدور لكنها لكونها تابعة

للعلم يتمكن الفاعل من ان يرجح ايا شاء كالجائع بالنسبة الى احد الرغيفين وان لم يكن له جهة

سوى الارادة لان المريد لكونه عالما بدفع الم الجوع بكل منهما ولا بد للجائع احدهما بعينه

فيترجح وقدمها لا توجب القدم اي لا يوجب وجوده في الازل فان وجوده انما هو بتعلق

القدرة وتاثيرها فيه وفق الارادة التي تعلقت بوجوده فيما لا يزال ومعنى كونه مرادا

في الازل انه اراد الله تعالى في الازل ايجاده واحداثه في وقته بتاثير القدرة فيه في ذلك الوقت والقول

ق لتسلسل اي التعلقات ق لكنها دفع لتوهم استقلالها في ذلك الاقتضاء حتى يلزم الايجاب ق للعلم

يتمكن اه اي للعلم بالغاية والمصلحة بقرينة قوله الآتي لكونه عالما بدفع الم الجوع اه ولان العلم التصوري نسبته

الى الطرفين على السواء فلا يترجح به احدهما بخصوصه والعلم بالوقوع تابع للارادة لان الارادة تابعة له فانه

ما لم يرد الفاعل وقوعه لا يكون عالما بالوقوع ق ايا شاء يتجه انه ان كان نسبة ذلك العلم الى الطرفين على السواء

يلزم الترجيح بلا مرجح والا يلزم الايجاب ق لكونه عالما وفيه ان العلم بدفع الم الجوع انما يرجح اصل الاكل

على الترك لا اكل احدهما على الاخر فالحق ان الارادة ليست تابعة للعلم بالغاية والمصلحة ايضا ق وتاثيرها

عطف على السبب لا عطف تفسير ق تعلقت في الازل قوله في الازل يعني ان في الازل ظرف لغو متعلق با

الارادة وتعلقها لا ظرف مستقر بان يكون حالا ق بتاثير القدرة اي بتعلقها فافهم

والقول بانها حادثة قائمة بذاته كما هو مذهب الكرامية ظاهر البطلان بما مر من استحالة

قيام الحوادث بذاته تعالى ولان صدور الحادث عنه تعالى ليس الا بالاختيار فيتوقف على

الارادة فيلزم الدور او التسلسل والقول بانها نفس العلم بالنظام الاكمل كما ذهب اليه

الفلاسفة او صفة سلبية هي كون القادر غير مكره ولا ساه كما ذهب اليه بعض المعتزلة

او العلم في فعله تعالى والامر في فعل غيره حتى ان ما لا يكون مامورا به من فعل غيره لا يكون

مرادا له كما هو قول كثير من معتزلة بغداد او الداعية الى الفعل او الترك بمعنى العلم بنفع

ق الا بالاختيار والا لزم قدم الحادث او التسلسل في المعدات والشرائط ق على الارادة الحادثة كما هو المفروض

ق او التسلسل في الارادات ق كون القادر اي في فعله وفعل غيره كما هو الظاهر الان كلامه في الشرح للعقائد النسفية

صريح في ان هذا معنى الارادة من فعله واما في فعل غيره فهو الامر نظير المذهب التالي ويمكن ان يوفق بين كلاميه بان

قوله في فعله قيد للكل من كون القادر غير مكره اه او العلم ق بعض المعتزلة وهو الحسين النجار ق او العلم لا فرق بين

هذا المذهب والمذهب التالي له الا باعتبار فعل الغير فان الارادة فيه على هذا المذهب هي الامر وعلى المذهب التالي

هي الداعية ايضا وكتب الضياء اي بالمصلحة ق في فعله كان المراد بالفعلين اعم من التروك فيكون التروك في

المنهيات مرادة له تعالى ق لا يكون مرادا له اي وان وقع وما يكون مامورا به فهو مراد له وان لم يقع كايمان

الكافر وطاعة العاصي ق قول كثير نسبه صاحب المواقف الى الكعبي فقط ق او الداعية اي في فعله وفعل غيره

سموك

بنفع زائد في الفعل او الترك كما هو مذهب بعض آخر من المعتزلة نفي لما هو معنى الارادة

المعلوم ذلك المعنى لكل منصف وان كان تفسيره متعسرا كسائر الوجدانيات وقد دل

عليه النصوص من الكتاب والسنة فوجب التصديق به ولنتكلم اي ذلك المعنى الفعل بتأثير

القدرة فيه بالاختيار لانه لا ينافي الاختيار بل يحققه ومنها الحيوة لانه عالم قادر حي

بالضرورة والسمع والبصر لان كل حي يصح ان يكون سميعا وبصيرا وكل ما يصح له تعالى

يثبت له بالفعل لبرائته عن ان يكون له ذلك بالقوة ولدلالة النصوص القاطعة

ق مذهب بعض كابي الحسين والنظام والجاحظ والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي كذا في شرح

المواقف ق المعلوم ضرورة ق دل عليه النصوص اي على كون ذلك مغايرا لما ذكر ظاهر النصوص وقوله به اي

بكونه مغايرا ق بالاختيار كانه بالنسبة الى الشرح بدل من قوله بتأثير القدرة او تفسير له والاختيار الثاني بمعنى

التمكن من الفعل والترك ق ومنها الحيوة كونه حيا مما اتفق عليه الكل من اهل الملل وغيرهم وانهم اختلفوا في معنى حياته

تعالى فعند جمهور اصحابنا وقدماء المعتزلة انها صفة توجب صحة العلم والعلم القدرة وعند الحكماء وابي الحسين

البصري انها كونه يصح ان يعلم ويقدر واتفقوا على انها فيه تعالى ليست اعتدال المزاج ولا قوة تتبعه كقوة

الحس والحركة ق لان كل حي اي لانه حي وكل حي الخ فنتيجته ان اريد بالحي الحي بحيوة مثل حياتنا المقتضية للاتصاف

بالسمع والبصر فالصغرى ممنوعة او الحي بحيوة مغايرة لحيوتنا بالماهية فالكبرى ممنوعة ولذا لا يصح عليه بسبب حيوانه

الجهل والشهوة والنفرة مع انه يصح علينا ذلك بحياتنا ق ولدلالة الواو في الشرح فهو عطف على مجموع قوله لانه

عالم قادر وقوله لان كل حي الخ فيكون علة للامور الثلثة نظرا الى الشرح ايضا شمس [illegible]

القاطعة من الكتاب والسنة بحيث لا يمكن انكارها واجماع العلماء الانبياء بل العقلاء على
ذلك ولان الخلو عنها نقص لانها صفات كمال واضدادها سمات نقص والخلو عن
صفات الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص فلما ثبت كونه حيا سميعا بصيرا
ثبت على قاعدة اصحابنا صفات ثلثة قديمة هي الحيوة والسمع والبصر ولا يلزم من قدم
السمع والبصر قدم المسموعات والمبصرات لان تعلقاتهما حادثة كالقدرة وما يقال انها اعتدال
المزاج او صفة تتبعه هي مبدء الحس والحركة وهذا ناظر الى الحيوة والمزاج من الكيفيات
الجسمية التي يجب تنزيهه تعالى عنها وتأثر الحاسة عن المحسوسات ناظر الى السمع والبصر
والحاسة قوة جسمانية يجب تنزيهه تعالى عنها او السمع مجرد العلم بالمسموعات والبصر
مجرد العلم بالمبصرات ليستا صفتين غير العلم ممنوع لانا لا نسلم كون الحيوة والسمع والبصر

ق هذه صفات هذه صغرى اى لان الخلو عنها خلو عن صفات كمال وكتب ايضا وقد مر الكلام على هذا ق والخلو
عن اه كبرى ق على قاعدة في زيادة الصفات على الذات وكتب ايضا وهي ان حمل المشتق يدل على زيادة مأخذ
الاشتقاق ق لان تعلقاتهما لانهما انما يتعلقان عند حدوث المسموعات والمبصرات لا قبلها حتى يتصور كالعلم على
ما قالوا ان يكون لهما تعلقان ازلي ولا يزالي ق وما يقال اى في نفي كونه تعالى حيا وسميعا وبصيرا او في نفي
الاخيرين بمعنى مغاير لكونه عالما ق مجرد العلم فيمكن ان يكون له تعلقان تعلق ازلي قبل حدوث المسموعات
ولا يزالي بعد حدوثها وقس عليه البصر سكوتي

ماذكرتم او مشروطة به في الشاهد فضلا عن الغائب غاية الامر انه في الشاهد تقارن
ما ذكر ولا حجة على الاشتراط ولان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم وقد ورد السمع
به فوجب التصديق به واما الشم والذوق واللمس فلم يرد بها الشرع ولم يجوزها العقل
لانها صفات تنبئ عن اتصالات يتعالى الرب عنها مع انها لا تنبئ عن الادراك فانك
تقول شممت تفاحة ولم ادرك ريحها وكذلك الذوق واللمس لكن المذهب انه يدرك متعلقاتها
من الروائح والطعوم والبرودة والخشونة وغير ذلك قال الله تعالى ولا يعزب الآية
ومنها الكلام لشهادة الانبياء عليهم السلام وتواتر القول بذلك عنهم وقد ثبت صدقهم
بدلالة المعجزة مع عدم توقف دلالة المعجزة على صدقهم عليه اي على الكلام واخباره تعالى

ق غاية الامر منشاء الغلط ق ورد السمع اي ظاهر السمع به او بكونه كل مغايرا للعلم ق التصديق به اي
بكونه كل مغايرا للعلم ق صفات تنبئ قد يقال ان السمع ايضا ينبئ عن الاتصال بالهواء الحامل للصوت قوله
تقول شممت قد يقال ان هذا مجاز عن تقريب التفاحة من القوة الشامة واستجلاب الهواء المحيط بها ق انه يدرك اي
ادراكا علميا ازليا قبل حدوث متعلقاتها ولا يزال بعد حدوثها وقد يقال ان كان الادراك العلمي كافيا لهذه
المتعلقات فليكف لمتعلق السمع والبصر ايضا وتقليل القدماء اهون من عدم تاويل الادلة السمعية تامل قوله
ومنها الكلام اي النفسي ق القول بذلك كانه ليس المراد تواتر القول بخصوص ان من صفاته الحقيقية الكلام النفسي
او الكلام في الجملة بل المراد تواتر القول بما يستلزم ذلك من انه متكلم كما صرح به المحشي في شرح العقائد النسفية و
سيشير اليه بقوله الاتي ومعنى تكلم الباري الخ كيف ولو كان خصوص ذلك متواترا لما خالفنا المعتزلة الا ترى انهم
سلموا كونه تعالى متكلما لكن اولوه بمعنى موجد الكلام ومعنى انه امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا كما صرح به قدس سره في
شرح المواقف ق ثبت صدقهم اي في تلك الشهادة كغيرها ق بدلالة المعجزة اي لا بنقل عنهم التواتر لان التواتر
انما ينفع اذا كان عن امر محسوس لا عن معقول ق دلالة المعجزة اي المعجزة التي ليست من جنس الالفاظ والا فيتوقف
دلالتها على النفسي لتوقف اللفظ عليه ق اي على الكلام النفسي

سمعي

واخباره تعالى عن صدقهم بطريق التكلم لبدور فان ظهور المعجزة كاف في الدلالة

على صدقهم في دعوى النبوة ولان ضده في حق من يصح اتصافه بالكلام اعني

الحي العالم القادر نقص وهو على الله محال ولا ينتقض بمثل الماشي والحسن الوجه لان

استحالته في حق البارئ عز وجل مما يعلم قطعا بخلاف مثل الكلام وبالجملة لا خلاف لارباب

الملل في كونه تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وقدمه وحدوثه فعندنا هو ليس من

جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية قائمة بذاته منافية للسكوت والآفة كما في الاخرس

يدل عليها بالعبارة والكتابة والاشارة والاختلاف انما هو في العبارة دون المسمى كما

اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة ولغات مختلفة وجمهور الفرق على خلاف ذلك فانهم قالوا

ان المعقول من لفظ الكلام هو الحسي المنظوم من الحروف المسموعة الدالة على المعاني المقصودة دون

ق بطريق التكلم اي اللفظي المتوقف على النفسي ق فان ظهوره اه لكونه جنادا عن صدقهم بطريق الفعل كا في

ق في معنى كلامه اي في معنى المتكلم فعندنا بمعنى من قام به الكلام وعندهم بمعنى موجد الكلام ق صفة ازلية

واحدة وحدة شخصية ق يدل عليها دلالة ثالثة في الكتابة وثانية في غيرها ق قائمة بذاته فالقياس

الاول من القياسين المتعارضين المذكورين في بحث الكلام صحيح عندنا كالحنابلة وصغرى القياس الثاني منهما

مقدوحة عندنا كما ان كبراه مقدوحة عند الحنابلة وهما ان كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم

فكلامه تعالى قديم وان كلامه مؤلف من اجزاء متعاقبة الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه حادث ق

فانما هو في العبارة اي في المعاني اللغوية المختلفة باختلاف العبارات المسماة بالمعاني الاولية وكتب الفقه اي

ونظيرتيهما من الكتابة والاشارة ق دون المسمى اي المسمى الثاني المسمى بالمعنى الثاني يكون ...

النفسي ولم يقل بقدمه اي الحسي الا الحنابلة والحشوية وبطلانه ضروري لكونه مرتب الا
جزاء الغير المجتمعة في الوجود ممتنع البقاء فكيف يكون قديما قال في شرح المقاصد ولما
راى الكرامية ان بعض الشر اهون من بعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا
الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذاته تعالى وانه قول الله لا كلامه وانما كلامه
قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ماله ابتداء ان كان
قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله
كن لا بالقدرة وعند المعتزلة والشيعة هو حادث في جسم لقطعهم بانه منتظم من الحروف الحادثة
والحادث لا يقوم بذاته تعالى ومعنى تكلم البارئ به خلقه فيه اي في ذلك الجسم لنا ان معنى المتكلم

ق مرتب الاجزاء اي في الوجود ق وان مخالفة اي التي وقعت من الحنابلة حيث قالوا بقدم المنتظم من الحروف
ق اشنع من مخالفة الدليل اي التي وقعت منا معاشر الكرامية حيث قلنا بحدوثه مع قيامه بذاته تعالى
ق قائم بذاته فالصحيح عندهم كالمعتزلة الآتية هو القياس الثاني من القياسين المذكورين الا ان المقدمة
عندهم هو كبرى القياس الاول وعند المعتزلة هو صغراه ق ومعنى تكلم اه اي الذي شهد به الانبياء وتواتر
القول به عنهم اقول تواتر القول عنهم بعنوان انه متكلم خفي وبعنوان انه امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا
ظاهر شكري

من قام به الكلام لا من اوجده في اخر للقطع بان من اوجد الحركة في جسم اخر لا يسمى متحركا لغة
وانه تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه متكلما
وان لم نعلم انه موجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى ولا يتصور اللفظي لانه
حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول ومشروط
بفنائه وانه يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود وكذا المعنى اللغوي المتغير بتغير اللفظي الذي يسمونه
في الاصطلاح بالمعنى الاول فتعين المعنى الذي لا يختلف باختلاف العبارات الذي يسمونه المعنى
الثاني لانه لا رابع يطلق عليه لفظ الكلام والقول ومن جانب الحنابلة بان النظم قد يكون نفسي

قوله من قام به يعني ان الكلام وان لم يكن ماخذ الاشتقاق لان الماخذ هو التكلم الا ان قيام التكلم يستلزم
قيام الكلام كما هو مقتضى صيغة التفعل ويتجه ان التكلم قائم بالانسان مع ان قيام الكلام انما هو بالهواء
لا به ق وكذا المعنى اللغوي المدلول عليه بالالفاظ دلالة وضعية وكتب بعض اقول المعنى اللغوي ان كان امرا اعتباريا
بان يقال ان طلب الفعل الذي هو مدلول الامر وطلب الترك الذي هو مدلول النهي مثلا امرا اضافيا فلا بأس بقيامه
بذاته تعالى كالخلق ونحوه وان كان امرا حقيقيا فلقيامه بذاته تعالى لكونه يحدث ويتغير ولا تغير على القديم يلزم
ان يكون محلا للحوادث ق فتعين المعنى انما يتعلق المعنى الذي لا يختلف لو اقتضى حمل المشتق عليه تعالى اعني
المتكلم كون المأخذ امرا حقيقيا موجودا بالوجود المحلي ق يسمونه المعنى الثاني وهذا المعنى منشأ المعنى الاول
والالفاظ فدلالته الالفاظ وكذا المعنى الاول عليه دلالة الاثر على المؤثر على ما صرح به بعض المحققين فيكونان
متغايرين بالذات وقال بعضهم انهما متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار على ما يشعر به قول المصنف
فيما ياتي وانما يصير الكلام احد الاقسام فيما لا يزال فتأمل [illegible] اشارة الى عدم مغايرته بما ذكر على ما
نذكره على قول الشارح هنا كذا بحسب الاعتبارات والتعلقات

الاجزاء كالقائم بنفس الحافظ والقائم بالطابع ولزوم الترتيب في التلفظ لعدم مساعدة

الآلة وهم لان الكلام في المنتظم من الحروف المسموعة لا في الصورة المرسومة في الخيال او المخزونة

في الحافظة او المنقوشة باشكال الكتابة على ان قيام الحروف والصوت بذاته تعالى ليس بمعقول

وان كان غير مترتب الاجزاء كحرف واحد وايضا كل من يامر وينهى ويخبر وينادي الى غير ذلك

يجد في نفسه معنى غير العلم والارادة كما يشهد به الرجوع الى الوجدان يدل عليه بالعبارة الدالة

عليه دلالة ثانية والكتابة الدالة عليه دلالة ثالثة وقد شاع عند اهل اللسان اطلاق اسم

الكلام عليه فاذا ثبت انه تعالى متكلم تعين هو لامتناع غيره كما مر ويكون قديما كما هو القاعدة

واما وصفه بما يشهد بالحدوث فلانه لا نزاع في انه اي كلامه تعالى يقع في الشرع بالاشتراك

ق على ان كان ما قبل العلاوة مبني على كون الكاف في المتن للتمثيل وعدم دخولها مبني على كونها للتنظير ق معنى غير العلم كان المراد بالمعنى بالنسبة الى الثالث هو الاخبار لا مضمون الخبر لانه موجود ظاهر او امر تسامحي لا اتصاف كالمعنى في الاولين وان اشعر بعض عباراتهم بان المراد هو الثاني ثم نقول وجدان ذلك المعنى المغاير لما ذكروان كان مسلما الا ان كونه امرا حقيقيا موجودا بالوجود الحقيقي دون كونه امرا اضافيا على ما فصله في مذهب ابن القطان ممنوع تاملوا ولا تلم فاني لا اقدران اكتم الحق ق اسم الكلام عليه اقول لو سلم اطلاق اسم الكلام على المعنى الاول حقيقة فلا نم اطلاقه على المعنى الثاني المنشأ للاول الا حقيقة ولا مجازا شائعا ق كما هو القاعدة من امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى منه

بالاشتراك او بطريق المجاز المشهور على النظم المخصوص المسموع بحيث وصف بما يشهد بالحدوث

يراد به هذا المعنى والاطلاق على هذا المعنى بطريق المجاز ليس لان اسم الكلام يطلق لغة على اللفظ

ايضا لان هذا فيمن يقوم به اللفظ ولا بمجرد انه اي النظم المخصوص دال على كلام القديم حتى يقال

انه لا اختصاص لهذا بالنظم المخصوص بل لانه انشائه ايضا برقومه في اللوح المحفوظ قال تعالى بل

هو قرآن مجيد في لوح محفوظ او بحروفه في الملك قال تعالى انه لقول رسول كريم وبالجملة ليس

معنى انه مجاز في النظم ان كلام الله غير موضوع له والا لجاز نفيه عنه بل معناه انه وضع له ايضا

للمناسبة المذكورة كما ان المجاز يلاحظ فيه المناسبة ويخص العربي منه باسم القران عند العامة

دون النادر

وفي علم الاصول واليه يرجع ما يشهد بالحدوث مثل المنزل

ق والاطلاق اي اطلاق كلام الله الا اطلاقا شرعيا ق لان اسم الكلام سواء اضيف الى احد او لا ق ليطلق اي

حقيقة ق على اللفظ حتى يكون اطلاق كلام الله على النظم المخصوص حقيقة لغوية ومجازا شرعيا ق ايضا كالنفسي

ق لان هذا اي اطلاق اسم الكلام لغة المضاف الى احد ق بالنظم المخصوص بل هو جار في توجيه القرآن بالكتابة

مثلا فينبغي ان يطلق كلام الله حقيقة شرعية عليهما ق ايضا اي كما انه دال على الكلام النفسي القديم ق غير موضوع له

اي شرعا ق لجاز نفيه عنه اي صح ان النفي كفر قطعا كما اشار في تتميم المرام اقول لا كفر في قولنا ان ذلك النظم

ليس كلام الله بمعنى انه ليس كلام النفسي بل بمعنى انه ليس دالا على النفسي او ليس منشاء بالرقوم له وبالحروف في اللوح

او الملك ق وضع له شرعا ق فيه المناسبة فالمراد بالمجاز ما يشبه المجاز مجازا ق باسم القران والعبري

منه بالتورية والسرياني بالزبور واليوناني بالانجيل ق مثل المنزل اما من باب الافعال او التفعيل

وشهادة الانزال والتنزيل بالحدوث لكونهما موجبين للانتقال من مكان عال الى سافل والمكاني حادث قال عصم

والمقروء والمتحدى به والعربي ونحو ذلك مثل كونه مكتوبا وقابلا للنسخ وغير ذلك قالوا لو

كان كلامه تعالى ازليا لزم الكذب في الاخبار بالماضي في كلامه مثل انا ارسلنا وقال موسى

عصى فرعون الى غير ذلك وذلك لانه صدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق

على الازلي فلزم كذب كلامه تعالى عن ذلك اجماعا وايضا هو مشتمل على امر ونهي واخبار

واستفهام وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مامور والنهي بلا منهي والاخبار بلا

سامع والاستخبار بلا مخاطب وكل سفه وعبث لا يجوز ان يستند الى الحكيم تعالى وتقدس ق

والمقروء هذا انما يشهد بالحدوث ان كان من القراءة بمعنى ذكر اللفظ واما بمعنى ذكر الشيء باللفظ فلا يشهد

بالحدوث ق والمتحدى به لان كونه متحدى به موجب لان يكون خارقا للعادة ومسبوقا بها فيكون حادثا

ق والعربي لان كونه عربيا موجب لان يكون من مؤلفات العرب ومصنوعاتها قوله كونه مكتوبا ان كان

الكتابة بمعنى ايجاد النقوش في جسم فلا يرجع الى النظم المخصوص بل الى النقوش وان كانت بمعنى تصوير اللفظ

بالنقوش فراجع الى ذلك النظم قوله وقابلا للنسخ لان النسخ الحاق للعدم الطارئ بما ثبت قدمه امتنع عدمه و

كتب ايضا انما يصح ارجاعه الى اللفظ ان كان النسخ للفظ واما اذا كان للمعنى والحكم فلا بل الوجه انه راجع

الى التعلق وهذا فيكون التعلق حادثا وهذا انما يصح على مذهب ابن سعيد القطان ق اجماعا قد يقال ان ثبوت

الاجماع متوقف على الشرع وهو متوقف على صدقه تعالى فلو ثبت صدقه تعالى به لزم الدور تامل ق بلا منهي هذا

مشعر بان الكلام النفسي في هذا القسم هو الاخبار لا الخبر المعقول لانه صور علمية لا امر اتصافي فعلى هذا ينبغي

ان يقول الشارح في بيان الاقسام والاخبار بدل والخبر منه

وتقدس واجيب بانه انما يصير الكلام احد الاقسام من الامر والنهي والخبر عند

ذلك فيما لا يزال وليس في الازل واحدا منها فان قيل وجود الجنس من غير ان يكون

احد الاقسام محال وكذا التغير على القديم قلنا المراد انه واحد في نفسه يعرض له

التنوع بحسب الاعتبارات والتعلقات الحادثة من غير ان يتغير في نفسه مع انه انما

يلزم وجود المخاطب في الكلام الحسي والنفسي يكفي فيه مخاطب معقول والتحقيق انه

ق انما يصير الكلام هذا ما ذهب اليه ابن سعيد وطائفة كثيرة من المتقدمين قال الفاضل الجلبي ق احد الا

قسام اي احد هذه الاقسام لكونها لا يزالية لابد ان تكون امورا اختيارية والا يلزم ازليتها ولكونها

قائمة بذاته تعالى وامتناع قيام الحوادث به لابد ان تكون اعتبارية وكل امر اختياري مسبوق بالقدرة

والارادة فليكن منشا تلك الاقسام هاتين الصفتين دون امر مغاير وليكن الكلام النفسي نفس الا

قسام التي هي امور اعتبارية فلا يلزم القول بصفة وجودية هي الكلام وبالجملة ما يرد على القول بالتكوين

يرد ههنا تامل في هذا المقام حتى يتجلى لك الكلام سيوري بان يكون الامر بالصلوة عبارة عن جعلها

متصفة بالوجوب اي بحيث يستحق فاعلها الثواب وتاركها العقاب والنهي عن الزنا عبارة عن جعله متصفا

بالحرمة اي بحيث يستحق فاعله العقاب وتاركه الثواب والاخبار عبارة عن جعل النسبة تامة خبرية بايجاد

اللفظ لها او خطاب الوضع عبارة عن جعل الشيء سببا وشرطا ومانعا على ما صرحوا به في كتب الاصول وكان خلق

زيد عبارة عن جعله متصفا بالوجود ولا شك ان الجعل امر اعتباري واضافي ق وانه واحد يتضح ق

قد يتوهم ان المعنى وامر بتحصيل المامور به في عدمه فالطرف صلة للتحصيل والا فالطلب والامر حين العدم وكذا

معنى قوله واما على تقديره وانما الامر بتحصيله على تقديره ومعنى قوله بان يكون طلب الفعل اه بان يكون

تحصيل الفعل المطلوب ممن سيوجد فافهم ق والتحقيق مبني على المذهب الاتي سيوري ق معقول

اي معلوم للمتكلم وجوده وعلمه بالطلب فيما لا يزال والتحقيق انه اه اي اذ التحقيق ان الامر مثلا طلب اه وكذا

اي علم الى طلب اما بالكتابة او بالعبارة سيوري ق والتعلقات ومعنى قولنا الله متكلم بكذا ان له تلك

الصفة من حيث التعلق به وقولنا آمر بالصلوة وناه عن الزنا ومخبر بخلق العالم انه له تلك الصفة المتعلقة

انما يلزم السفه لو خوطب المعدوم وامر في عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلب

الفعل ممن سيوجد فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبر به صادق بانه سيولد وكما

في خطاب النبي صلى الله عليه وسلم كل مكلف يولد الى يوم القيمة والمذهب انه معنى واحد لا

يتكثر بحسب التعلقات كما في سائر الصفات وان كان العقل عاجزا عن ادراك كنه هذا المعنى اذ ثبوت

الكلام انما هو بالسمع ولم يرد السمع بالتعدد ثم ما ذكر من الصفات هي ما اتفق فيها القائلون

بالصفات الازلية ولنذكر ما اختلفوا فيها فنقول اثبت الشيخ البقاء صفة اخرى لان

ق وامر في عدمه عطف الخاص على العام فان طلب الفعل اي في الازل قوله في طلب الرجل اعترض بان هذا عزم

على الطلب في حين الامور ممكن واما نفس الطلب فسفه بل غير ممكن ق وكما في خطاب النبي وفيه ان الخطاب

يعني من يبلغ الاحكام تقريرا او تحريرا موجود هنا فلا يكون مما نحن فيه ق يتكثر اي في الازل بالاعتبار

ق بحسب التعلقات اي الازلية وهذا ما ذهب اليه الشيخ الاشعري وبعض اصحابه ووجهه انه لو كانت متعلقاته ازلية

لكانت بالايجاب دون الاختيار فيجب التكليف عنه تعالى ولبطلان النسخ الا انه يتم المراد تكثير انواعه

في الازل واما الوجه فاختصاص كل نوع بقضية في الازل وايضا كون كلامه تعالى على هذه الصفة غير معقول فان قوله تعالى

ما كان محمد ابا احد من رجالكم مع قوله اقيموا الصلوة مثلا كيف يتحدان حتى يتكثر بالاعتبار في الازل وفيما

لا يزال على المذهبين واجيب بان الامر مشكل اذا كان الكلام النفسي عين مدلول الوضع للكلام اللفظي واما

اذا كان التعبير باللفظ عن النفسي من قبيل التعبير بالاثر على المؤثر فلا يتحرك

أخرى لأن الواجب باق والباقي بلا بقاء كالعالم بلا علم فلا بد أن يقوم به معنى البقاء ورد بأنه ليس معنى زائداً على الوجود لأن المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه إلى الزمان الثاني وبأنه يعود الكلام في بقاء البقاء فإن البقاء لو كانت صفة أزلية زائدة على الذات قائمة كانت باقية بالضرورة وينقل الكلام إلى بقائه ويتسلسل ويلزم أيضاً قيام المعنى بالمعنى وهو باطل وأثبت بعض الفقهاء التكوين وفسروه بإخراج العدم إلى الوجود لأنه خالق إجماعاً وهو بدون صفة التكوين محال كالعالم بلا علم ولا بد أن يكون صفة أزلية لأنه مدح به نفسه بكلام أزلي قال تعالى هو الله الخالق البارئ والتمدح منه تعالى بما ليس فيه باطل واتصافه به بعد خلوه عنه يستلزم قيام الحادث بذاته تعالى فيلزم أن يكون صفة أزلية وهي المعنى بقول الكل

قوله سوى الوجود فاستمرار الوجود من قبيل حصول صورة الشيء ويجوز أن يكون مراد المصنف أن البقاء عبارة عن الاستمرار المضاف إلى الوجود وهو أمر اعتباري ق وهو أي صفة الخالق المشتق ق صفة التكوين و الخلق الذي هو مأخذ الاشتقاق ق محال أي ممتنع إن كان المحال بمعنى الاتصاف الكلي النفس الأمري أو كذب إن كان بمعنى الاتصاف الجعلي تأمل ق كالعالم بلا علم نعم لكن المحال لا يقتضي الثبوت الحقيقي للمأخذ ق ولا بد أه دليل ثان أثبت بالدليل الأول كون التكوين أمراً ثابتاً للذات وبالدليل الثاني كونه أزلياً ق مدح به نفسه يعني أنه تعالى مدح نفسه بالخلق بكلام أزلي فالممدوح فيه إما ليس فيه أصلاً أو فيه فيما لا يزال أو فيه في الأزل والأول باطل لاستلزام الكذب والثاني كذلك لاستلزام قيام الحادث بذاته تعالى فتعين الثالث وهو المطلوب ق بما ليس فيه أي أصلاً لا في الأزل ولا فيما لا يزال ق قيام الحادث إنما يتم لو لم يكن التكوين أمراً اعتبارياً ق بقول الكل أي بكلمة أزلية هي كن في قول الكل أه سمرتي

من الاشاعرة في قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون انه قد

جرت العادة الالهية بان يكون الاشياء في اوقاتها بكلمة ازلية هي كلمة كن اذ لا معنى لصفة

التكوين الا هذا ورد بانه يعود الى صفة الكلام ولا يلزم من قدمه قدم المكون كالعلم و

القدرة والارادة والحق انه ليس صفة حقيقية كالعلم والارادة بل هو معنى اضافي يعقل

من تعلق المؤثر بالاثر فلا يكون الا فيما لا يزال وليس سوى تعلق القدرة والارادة بالمقدور

واما التمدح بالخالقية في الازل فهو مثل التمدح بانه يسبح له ما في السموات وما في الارض

وبقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله اي معبود اي هو بحيث له ذلك فيما

لا يزال بما له من صفات الكمال اذ لا شك ان ذلك بالفعل انما يكون فيما لا يزال لا في الازل

ق بكلمة ازلية اي صفة ازلية وعلى هذا معنى الاية الكريمة انه ليس ايجادنا الشيء اذا اردنا ايجاده الا ان تعلق به صفة التكوين فيوجد ق كلمة كن اي هي صفة التكوين ق اذ لا معنى لو لم يذكر هذا التعليل لم يرد الاعتراض الاتي انفا كما لا يخفى ق والحق رد للدليل الاول ق معنى اضافي كما يشعر به تفسيرهم باخراج المعدوم الى الوجود وان ارادوا به المبدء فهو ازلي وموجود الا انه لا دليل على كونه غير القدرة والارادة ق يعقل اي ولا يلزم ان يكون ماخذ الاشتقاق امرا موجودا بالوجود المحلي ق وليس سوى اي سوى التاثير المترتب عن تعلق القدرة والارادة والا فالتكوين ليس عين تعلقها ولذا قالوا ان قدرة العبد وارادته متعلقان بافعاله من غير تاثير ق واما التمدح رد للدليل الثاني ق بما له من صفات الكمال لانه تفسير بحيث سنوي رحمه الله

لا في الازل والاخبار عن الشيء في الازل لا يقتضي ثبوته فيه وما قيل ان التكوين هو المكون

وان التاثير هو الاثر كما اشتهر من الشيخ الاشعري فمعناه على ما يشعر به كلام بعض الكتاب

ان المفهوم الشائع من اطلاق لفظ الخلق هو المخلوق سواء جعلناه حقيقة فيه ومجازا مشتهرا

وهذا لا يليق بالمباحث العلمية وقال المصنف يمكن ان يكون معناه ان الحاصل في الخارج

من التاثير في شيء وايجاده بعد ما لم يكن هو الاثر لا غير واما حقيقة الايجاد فاعتبار عقلي

لا تحقق له في الاعيان واما سائر ما يطلق عليه من الصفات كالرحيم والكريم والغفور وغير ذلك

فراجعة الى الصفات المذكورة + كالقدرة والارادة وما ورد به ظاهر الشرع وامتنع حمله

ق لا يقتضي قد يقال ان المستدل على ما قرره الشارح سابقا لم يدع اقتضاء الثبوت الازلي بل ادعى اقتضاءه

او اقتضاء الثبوت اللاازلي وانه لما تعذر الثاني لاستلزام قيام الحادث تعين الاول ق وقال المصنف المراد

في كلام المصنف بمعناه ق في الاعيان اقول يمكن ان يكون معناه ان زمان التكوين هو زمان المكون وان التكوين

مستلزم للمكون فيلزم من القول بقدم الاول القول بقدم الثاني ومن القول بحدوث الثاني القول بحدوث الاول

وهذا المعنى هو اللائق بهذا المبحث قوله كالرحيم مرجع الرحيم كالرحمن صفة الارادة ان كانا بمعنى مريد ذي النعم

النعم وجلائلها وصفة الغفران كانا بمعنى معطيها ق والكريم مرجعه صفة الغفران كان بمعنى ذي الجود

وصفة القدرة ان كان بمعنى المقتدر على الجود ق والغفور مرجع الغفور كالغافر والغفار صفة الارادة ان

كانت بمعنى المريد لترك العقوبة وصفة السلب ان كانت بمعنى تارك العقوبة الا ان المبالغة في الغفار

الشرق الى الصفات اي الصفات السلبية والذاتية والفعلية وذكر التكوين ذكر الصفات الصفات الفعلية

بتمامه

على معناه الحقيقي مثل الاستواء في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليد في قوله

يد الله فوق ايديهم والوجه في قوله تعالى ويبقى وجه ربك والعين في قوله تعالى و

لتصنع على عيني فهي مجازات وتمثيلات اي تصويرات للمعاني العقلية بابرازها في

الصور الحسية فالاستواء مجاز عن الاستيلاء وتمثيل وتصوير لعظمة الله واليد مجاز عن

القدرة والوجه عن الذات لانه الباقي والعين عن البصر فصل في احوال من انه

هل يمكن ان يرى وهل يمكن العلم بحقيقته والحق انه يصح ان يرى بمعنى حصول الحالة الا

دراكية الحاصلة لنا عند النظر الى القمر التي تسمى الرؤية لكن من غير جهة ولا مقابلة تنزه

تعالى عن ذلك وانه يحصل ذلك للمؤمنين في الجنة رزقنا الله تعالى اما الصحة

ق عن الاستيلاء لانه صفة مغايرة للصفات السابقة والهم لم نعلمها بعينها كما ذهب اليه الشيخ في احد

قوليه ق عن القدرة لان اليدين صفتان زائدتان على الذات كسائر الصفات كما ذهب اليه الشيخ

والسلف ومال اليه القاضي في بعض كتبه والتثنية واليدان عن القدرة الكاملة لا عن القدرتين ق عن الذات

لانها صفة مغايرة لما مر كما ذهب اليه الشيخ في احد قوليه وابو اسحق الاسفرايني والسلف ق والعين عن البصر

لانها صفة زائدة كما قال الشيخ تارة وبانه البصر في الكلام اخرى ق وهل يمكن وهل يقع على الامكان ق

اما الصحة اعترض بان الاستدلال بالدليل السمعي متوقف على امكان مدلوله اذ لو امتنع يصرف الدليل عن ظاهره فالا

ستدلال به على امكان مدلوله دور واجيب بان الاستدلال انما يتوقف على عدم حكم العقل بامتناعه بداهة اذ الا

واما على الجزم بامكانه فلا ب فلان يجوز اختلاف الرؤية لما طلبه موسى عليه السلام بقوله

اما الصحة فلان موسى عليه طلب الرؤية قال تعالى رب ارني انظر اليك ولو لم يصح لم يطلبها

عليه السلام ولان الله تعالى علقها على الممكن في نفسه وهو استقرار الجبل والمعلق على الممكن

ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير المعلق عليه والحال لا يقع على شيء من التقادير

والقول بانه اي موسى على نبينا وعليه السلام انما طلب العلم الضروري عبر عنه بها تعبيرا

عن اللازم بالملزوم او طلب الرؤية لاجل القوم حين قالوا ارنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن

لك حتى نرى الله جهرة واضاف السؤال الى نفسه ليمنع فيعلم امتناعها بالنسبة الى

القوم بالطريق الاولى او طلب الرؤية مع العلم بامتناعها لزيادة الطمأنينة بتعاضد

ق فلان موسى اه فلان الرؤية ما طلبه موسى عليه السلام وكلما طلبه موسى امر ممكن فقول الشارح ولو لم يصح اشارة

الى الكبرى ق علقها صغرى ق وهو استقرار الجبل اعترض بان المعلق عليه اما استقرار الجبل حال السكون فيلزم

وقوع الرؤية او حال الحركة فيكون ممتنعا ولما لم يقع الرؤية تعين الثاني واجيب بان المعلق عليه هو استقرار

الجبل لا بشرط شيء وذلك ممكن لكن عقيب النظر بدليل الفاء وان حتى لا يرد السكون الاولى السابق واللاحق

على السكون حال الحركة غير ممتنع بان يأتي بالسكون بدل الحركة ق والمعلق عليه اه كبرى ق ممكن اعترض

بان الارتباط بين المعلق والمعلق عليه ليس بحسب الامكان حتى يلزم من امكان المعلق عليه امكان المعلق بل بحسب

الوقوع ووقوع المعلق عليه قد يكون ممتنعا بالغير وان كان وقوع المعلق ممتنعا بالذات كما في ما نحن فيه

فان وقوع استقرار الجبل عقيب النظر ممتنع بارادة الله تعالى عدمه مع ان الرؤية ممتنعة بالذات ولذلك يصح

ان يقال انتفى اللازم كعلمه تعالى انتفى الملزوم كالواجب مع ان انتفاء اللازم ممكن وانتفاء الملزوم ممتنع

ق لان معنى اه دليل للصغرى المطوية اعني ان المعلق على الممكن يقع على تقدير وقوع الممكن ق والحال لا يقع

كبرى الشكل الثاني ق انما طلبه اه وهذا ما ذهب اليه الهذيل العلاف وتبعه فيه الجبائي واكثر البصريين سرج

دليل العقل بسماع الكلام كما في طلب ابراهيم عليه السلام ان يريه كيفية احياء الموتى
ظاهر البطلان لان قوله لن تراني نفي للرؤية باجماع المعتزلة لا للعلم الضروري كيف و
موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام عالم بربه عز وجل وسمع كلامه وجعل يناجيه
ويخاطبه فما معنى العلم الضروري ولان تجويز العقل الرؤية باطل كفر عند اكثر المعتزلة
فلا يجوز لموسى تاخير الرد وتقرير الباطل ولانه لم يتبين الامتناع بذلك بل غايته الاخبار
بعدم الوقوع ولانهم ان كانوا مؤمنين بموسى مصدقين بكلامه كفاهم اخباره بامتناع
من غير طلب للمحال والا لم يفد الطلب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه كلامه تعالى ولان
ق ولان قوله هذا وقوله وموسى عليه السلام او دليل لبطلان التاويل الاول ق قوله لن تراني ولانه لو كان
الرؤية في ارني بمعنى العلم الضروري لكان النظر في انظر اليك بمعناه مع ان النظر المعدى بالى نص في الرؤية
الحقيقية ق لا للعلم فلا يطابق الجواب السؤال ح ق ويخاطبه وعمر بن الخطاب لا ينتفي الا العلم بحجة
ما كالمحتجب من وراء الجدار والمراد هو العلم بهويته الخاصة اقول هذا انما يرد لو اريد بالعلم الضروري
العلم التصوري اما لو اريد به العلم التصديقي بوجوده فلا ق فما معنى العلم فلو كان عليه السلام طالبا للعلم
الضروري لكان طالبا للحاصل وهو عبث ق ولان تجويزه كل من هذا والدليلين الثاليين دليل لبطلان
التاويل الثاني ق بدلا اي بقوله لن تراني ق بعدم الوقوع لان لن تراني نفي لوقوع الرؤية فلو طلب
الرؤية لاجل القوم لتبين امتناعها لهم لم يتطابق الجواب والسؤال لان قوله ارني ح في قوة بين امتناع
رؤيتك للقوم ق ولان زياده دليل البطلان الثالث تمت

الا ترى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة رده عليهم موسى عليه السلام بقوله انكم قوم تجهلون من غير تاخير

ولان زيادة الطمانينة لا تنبغي بطريق طلب المحال الموهم بجهل موسى على نبينا وعليه السلام

بما لا يعرفه احاد المعتزلة وقد يستدل على صحة الرؤية بان كلا من الجوهر والعرض مرئي

كالاجسام والاضواء باتفاق الخصم ولا بد للرؤية من متعلق لا يكون مختصا بشيء من

الجواهر والاعراض وما يصلح متعلق الرؤية ويكون المشترك بين الجوهر والعرض ليس الا

الوجود المشترك بينهما وبين الواجب ايضا واما الحدوث او الامكان فلا يصح متعلقا لها

لما مر من ان الحدوث والامكان امر عدمي فلا تحقق له في الخارج ومتعلق الرؤية لا بد وان

يكون متحققا فيه اي في الحدوث او الامكان فلزم على تقدير كونه متعلقا لها صحة الرؤية

ق احاد المعتزلة على انه لم يحصل الطمانينة بقوله لن تراني لانه لنفي الوقوع كما مر ق والاضواء والالوان والاكوان

الاربعة ق وما يصلح متعلق اه احترازا عن نحو الحدوث والامكان ق ويكون المشترك اي الصادق عليهما صدق

الكلي على جزئياته ولكنه ايضا احترازا عن خصوصية الجوهر والعرض ق الا الوجود بمعنى مبدء الاثار ولكنه ايضا قال

الامام القطب باشتراك الوجود هنا الزام على الشيخ الاشعري القائل بان وجود كل شيء عينه وتحقيقه من اصحابه

القائلين باشتراكه ق او الامكان او الوجوب في الغير المقابلة ولكنه ايضا فلا يقال ان الغير المط يصلح متعلقا للرؤية

مع انه مختص بالجوهر والعرض ق فلا يصح متعلقا لها اي انه وان لم يصلح متعلقا لها لكنه يصلح شرطا لكون الوجود

متعلقا لها ق فلا تحقق له نتيجة وصغرى القياس الثاني ق ومتعلق الرؤية كبرى الشكل الثاني ق اشتراك

المعدوم ان الطارد نظرا الى الحدوث والمط نظرا الى الامكان شكوكي رحمه الله

المعدوم وبطلانه ظاهر وجواز الرؤية عند المحقق ما يصلح متعلقا لها ضروري فلزم

صحة رؤيته تعالى وصحة رؤية كل شيء موجود حتى الطعوم والروائح والعلوم تلزم من هذا

الدليل ولا استحالة وان استبعدت كعدم تعلق الرؤية بها بناء على انه لم يجر عادته تعالى بخلقها فينا

فان قيل الرؤية امر واحد نوعي والواحد النوعي قد يعلل بعلل مختلفة كالحرارة بالشمس والنار فلم لا

يجوز ان يكون كل من رؤية الجوهر والعرض بل انواعها معللا بامر يختص به قلنا الكلام في المتعلق لا

في العلة المؤثرة ومتعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصية الجوهرية بل لا بد ان يكون مشتركا

اذ الرؤية قد تتعلق بشيء ويدرك بها ان له هوية ما وهي المراد من الوجود ثم عن ان يدرك

جوهريته او عرضيته فضلا عن زيادة خصوصية لاحدهما ككونه انسانا او فرسا وسوادا او

خضرة واما الوقوع في الجنة فلقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ولم يعهد استعمال

ق وصحة رؤيته اه اشارة الى جواب النقض الاجمالي ق فان قيل قد يقال ان هذا السؤال انما يناسب لو قال سابقا علة الرؤية المشترك بين الجوهر ق بعلل مختلفة ان بحسب النوع ق ومتعلق الرؤية دفع لعود السؤال الا انه كان الواحد النوعي يجوز ان يكون له علل مختلفة يجوز ان يكون متعلقات مختلفة ق الجوهرية مثلا قوله مشتركا ان امرا كليا ق بشيء بعيد ق ان له هوية اي هوية مطلقة كلية ويتجه ان الهوية المطلقة امر اعتباري لا تحقق لها في الخارج فلا يتعلق بها الرؤية وانما المدرك بها الهوية المخصوصة لكن الادراك قد يكون اجماليا لا يتمكن به على التفصيل وقد لا سيوطي

استعمال النظر اليه الا فى الرؤية وتقديم الصلة لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر او
للحصر ادعاء بمعنى ان المؤمنين لاستغراقهم فى مشاهدة ذاته تعالى وقصر النظر على عظم جلاله
كانهم لا يلتفتون الى ما سواه ولا يرون الا الله وحمل النظر على الانتظار والى على كونه اسما بمعنى النعمة
واحد الآلاء تعسف لان سوق الاية لبشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ فى غاية الفرح و
الاخبار بانتظارهم النعمة والثواب لا يلائم ذلك بل ربما ينافيه لان الانتظار بالحزن وضيق
الصدر اجدر وكون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت فى اللغة فلا خفاء فى غرابته وبعده وخلاله با
لفهم عند تعلق النظر سيما المسند الى الوجه ولهذا لم يحمل الاية عليه احد ائمة التفسير كما ذكره المص
فى شرح مقاصده وقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حيث حقر شان الكفار وخصهم
بكونهم محجوبين فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه و
كرامته خلاف الظاهر وقوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور المفسرين الحسنى بالجنة و
الزيادة بالرؤية وعبر عنها بالزيادة للتنبيه على انها اجل من ان تعد من الحسنات وفى جزاء
الاعمال الصالحة ولا ينافيه ما ذكره البعض من ان الحسنى هى الجزاء المستحق والزيادة الفضل وقوله
عليه السلام انكم ترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر وقوله صلى الله عليه وسلم فيرفع الحجاب فينظرون
الى وجه الله تعالى والخلاف بدعوى اقتضائها المقابلة اى شئلا وبدعوى فى ذلك الضرورة ويدعو دوامها
ق والزيادة الفضل لان الفضل يصدق بالرؤية كما ان الجزاء المستحق يصدق بالجنة [illegible]

ابحث في رؤية الله تعالى وكيفيتها

عند حصول الشرائط فلو جاز رؤيته لرأيت لكل سليم الحاسة في الدنيا والاخرة فلزم ان نراه الآن
وفي الجنة على الدوام وكلا الامرين منتف اما الاول فبالضرورة والثاني بالاجماع وذلك لان شرط الرؤية على هذا
هو جوازها وسلامة الحاسة وكلاهما بناء على تسليم الجواز حاصل الان وفي الجنة بالدوام فلزم ما
ذكر وكلاهما ممنوع اما الاول فلانا لا نسلم لزوم المقابلة لان الرؤية نوع من الادراك يخلقه الله تعالى متى
شاء وكيف شاء ولاي شاء ودعوى الضرورة فيما نازع فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسموع ولو سلم
في الشاهد فلا نسلم في الغائب لان الرؤيتين مختلفتان اما بالماهية او بالهوية لا محالة فيجوز اختلافهما
في الشروط واللوازم والمراد بالرؤية بلا كيف هو خلوها عن الشرائط المعتبرة في رؤية الاجسام والا
عراض لا خلو الرؤية او الرائي او المرئي عن جميع الكيفيات والصفات واما الثاني فلانا لا نسلم وجوب
الرؤية في الغائب عند تحقق الامرين لم لا يجوز ان يكون رؤيته تعالى مشروطة بزيادة قوة ادراكية
في الباصرة يخلقها الله في الجنة وفي بعض الاوقات دون بعض والعمدة من شبه المخالف قوله تعالى
لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار لظهور ان المعنى على عموم السلب لان الجمع المعرف باللام عند
عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق فان قيل اذا كان الجمع للعموم كان النفي نفي الشمول
وهو معنى السلب الجزئي لا شمول النفي وعموم السلب على ما هو معنى السلب الكلي قلنا مثله كما يستعمل

ق فلانا لا نسلم قد يقال ان فيه مصادرة تامل ق لزوم المقابلة اي لا في الشاهد ولا في الغائب ق والمراد اي
مراد الاشاعرة ق لا نسلم وجوب الرؤية في الشاهد عند تحقق الشرائط التي اعتبروها ولو سلم فلا نسلم في الغائب
او ولكيفه فضلا عن وجوب دوامها ق من شبه الدالة على نفي الوقوع سواء دلت على نفي الامكان ايضا او لا
ق على عموم السلب وان كان في لباس سلب العموم تمت

كما يستعمل لسلب العموم كذلك يستعمل لعموم السلب وكذلك صرح في كلمة كل كما قاله في شرح المقاصد لانه

ان اعتبر النسبة الى الكل اولا ثم نفيت فهو لسلب العموم وان اعتبر النفي اولا ثم نسب الى الكل فلعموم السلب

وكذلك جميع القيود وبالجملة كون الجمع المعرف باللام في النفي لعموم السلب هو الشائع واللائق بهذا

المقام لكونه مقام التمدح ورد بانا لا نسلم ان الادراك بالبصر بمعنى الرؤية او اعم منها حتى يستلزم

نفيه نفيها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي ولهذا يصح رأيت

القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رأيته فيكون اخص من الرؤية ملزوما

فلا يلزم من نفيه نفيها ولا من كون نفيه مدحا كون الرؤية نقصا وبعد تسليم كون الادراك هو الرؤية

او اعم منها رد بانه لا عموم في الاشخاص والابصار ولو سلم لا نسلمه في الاوقات والاحوال فيحمل على نفي

الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة واورد عليه بانه تمدح وما به التمدح يدوم في الدنيا والاخرة

ودفع بان امتناع الزوال انما هو فيما يرجع الى الذات والصفات واما ما يرجع الى الافعال فقد يزول

لحدوثه والرؤية من هذا القبيل فقد يخلقها الله تعالى وقد لا واما قوله تعالى عند سؤال موسى على نبينا

وعليه الصلوة والسلام لن تراني فليس للتابيد اذ لم يثبت عمن يوثق به من ائمة اللغة كون كلمة لن

ق لعموم السلب اي الا انه خص بالنافي هنا القرينة مقام التمدح كما يا ت فلا يتجه انه اذا ثبت الاحتمال سقط الاستدلال

ق جمعا بين الادلة بخلاف ما اذا حمل على نفيها في الدنيا والاخرة فانه يلزم الغاء الحديث المذكور اعني انكم ترون

ربكم الحديث وظواهر الايات الدالة على وقوع الرؤية ق يدوم في الدنيا اي وجوبا ق بان امتناع فلا يقال ان

الاولى انتفاء الزوال لان المقصود من الاستدلال بالاية هو نفي الوقوع لا الامكان والمطلوب هو مجرد الدوام

لا غير ق الى الافعال اي وجودا وعدما كعدم الرؤية فانه ما به التمدح لا نفس الرؤية ق واما قوله تعالى اي الذي استدلوا به

على نفي الوقوع

[illegible] كما هو الواقع في نسخة

للتابيد وان سلم لا نم دلالتها في الاية على عموم الاوقات لظهور قرينة الخلاف وهو الوقوع جوابا
لسؤال الرؤية في الدنيا على انه لو صرح بالعموم وجب الحمل على الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة و
اما استعظام الله سؤال الرؤية حيث سماه ظلما وعتوا كقوله تعالى لولا انزل علينا الملائكة او
نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا او قوله فقد سئلوا موسى اكبر من ذلك فقالوا
ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلتعنتهم وعنادهم لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا
على طلب انزال الملائكة عليهم مع انه من الممكنات اتفاقا تتمة اختلفوا في العلم بحقيقته
تعالى للبشر فقال بعدم حصوله كثير من المحققين خلافا لجمهور المتكلمين ثم القائلون بعدم الحصول
جوزوه خلافا للفلاسفة والحق انه لا يعلم من الله الا الوجود بمعنى انه كائن في الخارج والصفات
بمعنى انه عالم حي قادر الى غير ذلك والسلوب بمعنى انه واحد ازلي ابدي ليس بجسم ولا عرض وما
اشبه ذلك والاضافات بمعنى انه خالق ورازق ونحو ذلك وهذا ليس علما بحقيقة الذات

ق استعظام الله الذي استدلوا به على نفي الامكان كما لو وقع ق كثير من اه في ذكر الكثير والجمهور عكس ما في
المواقف ق جوزوه وتوقف القاضي ابو بكر وضرار بن عمرو كذا في شرح المواقف ق للفلاسفة والغزالي
وامام الحرمين ق الا الوجود اعترض بمنع انحصار علم كل احد فيما ذكره ومن اين الاحاطة بافراد البشر و
معلوماتهم ق بمعنى انه كائن اشار بقوله هنا وفيما ياتي بمعنى انه اه الى ان المراد بالعلم في قوله لا يعلم العلم
التصديقي فلا يتجه ان الوجود عند كثير من المحققين كسائر الصفات الحقيقية عين الذات فالعلم بها علم
بحقيقته تعالى وذلك لان ذلك التصديق لا يستدعي تصور وجوده الخاص مثلا بحقيقته تامل ق وهذا ليس
اى التصديق ليس علما تصوريا بحقيقة الذات اى ولا مستلزما لها [illegible]

وتمسّك الفلاسفة في الامتناع بان تصور الشيء اما ان يحصل بالبداهة وهو منتف

في الواجب اتفاقا او بالحد وهو انما يكون للمركب من الجنس والفصل والواجب ليس كذلك او بالرسم

وهو لا يفيد العلم بالحقيقة واجيب بانا لا نسلم انحصار طريق التصور في ذلك لم لا يجوز ان يكون

بالالهام **فصل** في افعاله موجد فعل العبد بل جميع افعال الحيوانات وانما خصوا العبد بالذكر

لان بعضهم له ذلك انما يجري الخلاف في المكلف هو الله تعالى وانما للعبد الكسب وهو امر

اضافي لانه عبارة عن تعلق القدرة والارادة كما ياتي فلا يحتاج الى مؤثر فيه لان اثر الايجاد

هو الوجود وهو منتف في الامر الاضافي لكن يجب فعل العبد لان تعلق الارادة مقتضى ذات الارادة

ق او بالحد اي او بالرسم التام والمراد من الحد اعم من التام والناقص ق وهو انما اي الحد كالرسم التام

ق او بالرسم اي الناقص تامل ق لا يفيد العلم يتجه انه ان اريد هنا ضرورة السلب بان تكون هذه القضية

سالبة ضرورية فممنوعة او سلب الضرورة فغير مفيدة اذ لا يلزم من عدم لزوم الافادة منع الافادة ق انحصار طريق

اي ان اريد بالبديهي ما هو بديهي بالنظر الى عموم الناس والا بان اريد به ما يشمل ما هو بديهي بالنسبة الى

من له قوة قدسية فلا نسلم انتفاء حصول العلم البديهي في الواجب قوله موجد فعل اه المراد بالفعل ما هو حاصل

بالمصدر كما قالوا وهو قد يكون امرا عدميا كالكفر الذي هو عدم الايمان والعصيان الذي هو عدم الانقياد او

امرا اعتباريا كالقيام فالمراد بالموجد من يفيد الوجود المحمولي او الرابطي ثم العبد يشمل الجن كالانس والملائكة ق وانما للعبد

الكسب كون الكسب من العبد كما هو مذهب الماتريدي وتبعه المصنف واما مذهب الشيخ الاشعري فهو ان الكسب من الله

تعالى ايضا ولذا قيل في امر خفي في وقت المبالغة هذا اخفى من كسب الاشعري فالعبد عنده مختار في فعله ومضطر

في ارادته وعلى كونه مختارا في فعله ان فعله مسبوق بالارادة وان كانت الارادة اضطرارية ق كما ياتي في كلام

المص في رد ادلة المعتزلة ق هو الوجود ان اريد بالوجود الوجود المحمولي فالحصر ممنوع لانه قد يكون اثره الوجود

الرابطي كما سبق او عم من المحمولي والرابطي فقوله وهو منتف اه ممنوع سكوتي ق وان تعلق الذي هو جزء

الكسب سكوتي

الحاصلة للعبد بخلقه تعالى فيه وتعلق القدرة تابع له كما مر ولا يوجب وجود المقدور لعدم تأثير

لقدرته كما سبق بل انما يوجب اتصاف الفاعل به اى بالفعل لتلبسه به وذلك الامر المسمى بالكسب

كتعيين الفاعل احد الطرفين من الفعل والترك وترجيحه لتعلق الارادة به لذاتها وصرف القدرة

حسب تعلق الارادة به بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى فى العبد

قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة فى التأثير لاوجدت الفعل فان قيل اذا كان

الترجيح من مقتضيات ذات الارادة فما فائدة التكليف اذ الارادة تتعلق باحد الطرفين لا

محالة اجيب بان التكليف قد يكون داعيا لتعلق الارادة بناء على انها تابعة للعلم فاذا علم

ق بخلقه تعالى ذات الارادة ق وتعلق القدرة الذى هو الجزء الآخر للكسب ق اتصاف الفاعل بمعنى من قام به الحاصل

بالمصدر لا بمعنى الخالق ولا بمعنى الكاسب به ق كتعيين الفاعل كان المراد بالتعيين والترجيح صرف الارادة بطريق

ذكر المسبب وارادة السبب وهو عبارة عن جعلها متعلقة باحد الطرفين كما ان صرف القدرة عبارة عن جعلها متعلقة

به لم يقل وذلك تعيين احد الطرفين بدون الكاف اشارة الى ان الكسب غيره وسببه ق تعلق الارادة الذى من

العبد ق فى العبد قدرة ظاهره ان تعلق القدرة كذاتها من الله واما تعلق الارادة فمن العبد وظاهر ما مر ان الكسب

بجزئيه من العبد ق مستقلة اى لو لم يمنعها مانع من التاثير ق فما فائدة استفهامية او نافية ق اذ الارادة دليل

الملازمة ق اجيب منع للملازمة ق بان التكليف اى العلم به ق قد يكون داعيا والحاصل ان ذات الارادة ليست

علة تامة للترجيح دائما بل قد يكون مع العلم بالتكليف علة تامة ق تابعة للعلم اى قد تكون تابعة له بان وجد

الداعى والا فتعلقها باحد الطرفين لذاتها كما افاده الش هنا فى الحاشية ق فاذا علم اى بالنفع او دفع الضر

سى

فاذا علم المكلف ذلك يكون داعيا لتعلق الارادة فيصرف القدرة اليه ومعنى كون الارادة
مرجحة انها بتعلقها يترجح احد المقدورين على الآخر الا انها لكونها تابعة للعلم يكون العلم
داعيا لتعلقها باحدهما على التعيين مع استواء نسبتها اليهما كما اشرنا اليه سابقا وعند
اكثر المعتزلة الموجد لفعل العبد هو العبد بناء على قولهم بتاثير قدرته والمتقدمون منهم كانوا
يمتنعون من اطلاق الخالق عليه لقرب عهدهم باجماع السلف على انه لا خالق الا الله
والمتاخرون منهم اطلقوا لفظ الخالق عليه اذ لا فرق بينه وبين الموجد في المعنى ولزم عليهم
كون كل حيوان خالقا لاشتراك المعنى الذي يسميه كسبا في الكل وقد قال الله خالق كل شيء
ويدخل فيه فعال الحيوان ويخرج القديم بدليل العقل وللقطع بان المتكلم لا يدخل في عموم مثل

ق ومعنى كون اه دفع لما يتوهم من انه ح لا تكون الارادة مرجحة بل المرجح هو الداعي ق مع استواء نسبتها
قد يقال لا حاجة للقول باستواء نسبتها الى الطرفين حين وجود الداعي واقتضاؤه انها التعلق باحدهما بخصوصه
حين عدمه على ان القول بكونها مرجحة بعد الداعي مع استواء النسبة ليس اولى من القول بكون القدرة مرجحة بعده
مع استوائها ق وعند اكثر المعتزلة احتراز عن النجارية فانه موافق للاستاذ ابي اسحق في ان المؤثر في فعل العبد مجموع
القدرتين ق في عموم اي فضلا عن خصوصه ق مثل اكرمت قد يقال ان القطع بعدم الدخول فيما ذكره ليس الا
لانه لا يتصور اكرام الشخص لنفسه كما لا يتصور خلق الشيء لنفسه وهذا هو دليل العقل المذكور فتامل قوله
ويخرج القديم اي الذاتي فقط لا الزماني ايضا حتى يشمل الصفات ان اريد بالخلق مطلق الايجاد سواء كان بالايجاب
او بالاختيار او الزماني ايضا ان اريد به الايجاد بالاختيار

مثل اكرمت كل من خل الدار ويكون بمنزلة الاستثناء وقال تعالى خلق كل شيء وقال انا كل
شيء خلقناه بقدر اى خلقنا كل موجود من الممكنات على مقدار مخصوص مطابق للغرض و
المصلحة ولافادة هذا المعنى كان المختار نصب كل اذ لو رفع لتوهم ان خلقنا صفة وبقدر
خبر فلم يفد ان كل شيء مخلوق له بل ربما افاد ان من الاشياء ما لم يخلقه فليس بقدر وقال الله تعالى
خلقكم وما تعملون اى تعملونه او عملكم لكن ينبغي ان يحمل ح بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به لان
المعنى المصدرى وهو المعنى النسبي اعنى الايقاع لا وجود له لا وجود له فى الخارج والا لزم التسلسل فى
الايقاعات فلا يكون متعلق الخلق لان اثر الخلق والايجاد هو الوجود واذ لا فلا وكون
الايقاع امرا واقعيا انما يستدعى مقتضيا له مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر والاقتضاء اعم من الخلق
اذ يجرى فى الاعدام ايضا كاقتضاء ذات الممتنع العدم وقال الله تعالى هو الله الخالق البارئ اذا كان
الخالق خبرا وهو ضمير الشان او ضميرا مبهما يفسره الله فافادته حصر الخالقية ظاهرة واما

ق مثل اكرمت اى بخلاف كل من فى الدار عالم ق نصب كل اقول الاستدلال بهذه الآية انما يتم لو كان اختيار النصب
امرا اتفاقيا او مسلما عند الخصم ق لتوهم الاولى لكان خلقناه اه اذ كون خلقنا صفة وبقدر خبرا على تقدير الرفع
امر محقق ومتعين ق ربما افاد بطريق مفهوم المخالفة ق او عملكم قال وانما يتم الاستدلال اذا كان ما موصولة او موصوفة او
فكانه قال خلقكم وكل معمولكم وهو يشمل ما يتعلق به العمل كالسرير والاثر الحاصل من العمل كالهيئة بخلاف ما اذا
كانت مصدرية والمصدر بمعنى المفعول اذ خلقكم ومعمولكم لعدم ما يقتضى العموم فيحتمل ان يراد بالمعمول ما يتعلق به
العمل فقط كالسرير وفيه ان المعمول حقيقة فى الحاصل بالعمل ومجاز فيما يتعلق به العمل ق فى الايقاعات الموجودة
فى الخارج سمرقندي

ظاهرة واما اذا كان الخالق صفة فلا كما لا يخفى وقال فعال لما يريد فانه يدل على انه تعالى يفعل كل ما يتعلق به ارادته تعالى وهي متعلقة بالايمان وسائر الطاعات اتفاقا فيلزم ان فاعلها وموجدها هو الله تعالى والحمل على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر بلا ضرورة وقال تعالى كل من عند الله ظاهر الآية الدلالة على المقصود وقال كتب في قلوبهم الايمان والظاهر منه انه الذي اثبت الايمان واوجده في القلوب وقال انه هو اضحك وابكى فان الظاهر منه انه اوجد الضحك والبكاء وتاويلات القدرية عدول عن الظاهر بلا ضرورة لما يأتي من بطلان ادلتهم وقد تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم ما يشعر بان كل كائن بقدرة الله ومشيئته بحيث لا سبيل للانكار اليه ويدل على عدم جواز كون فعل العبد بقدرته انه لو كان فعل العبد بقدرته لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد لانه مقدور الله تعالى لما ثبت من شمول قدرة الله تعالى الكل ممكن ورد عليه بان اللازم من شمول قدرته تعالى كون فعل العبد مقدورا له تعالى بمعنى دخوله تحت قدرته وجواز تاثيرها فيه لا بمعنى انه واقع بها

ق بالايمان اي ايمان المؤمن وسائر طاعات المطيع واما ايمان الكافر وطاعات العاصي فليست متعلقة للارادته تعالى عند الخصم ق ما يريد فعله او يفعل ما يريده ارادة قسر والجا والارادة تفويض ق جواز كون المناسب ترك الجواز ولذا اتفق الاشاعرة على ان قدرة العبد من شانها التاثير ق بقدرته اي استقلالا كما هو عند الخصم ق مقدور الله قد يقال ان هذا عين المدعى ان اريد به انه متعلق قدرة الله تعالى بالفعل وغير مفيد ان اريد به انه متعلق قدرته تعالى بالامكان فتامل قوله من شمول قدرته اي من شمولها الجواز اذ هو المثبت واما شمولها الوقوع فمثبت بعد ق لا بمعنى انه اذ هو بهذا المعنى لازم للشمول الوقوعي ق ورد عليه وحاصله ان ما ثبت هو شمول الجواز لا شمول الوقوع وشمول الجواز انما يستلزم شمول الوقوع لو تم دليل التمانع مع انه لم يتم

ليلزم المحال وفيه انه قد ثبت الشمول بالمعنى الثاني بما ذكر من السمعيات ويكفي هذا في لزوم المحال

وانه لو كان فعله بقدرته لكان عالما بتفاصيله لان الاتيان بلا زيد ولا نقص والمخالف ممكن فلا

بد لرجحان ذلك النوع من مخصص هو القصد اليه ولا يتصور ذلك الا بعد العلم به ولظهور هذه الملازمة

يستنكر الخلق بدون العلم كقوله تعالى الا يعلم من خلق واللازم ظاهر البطلان واما الكسب فيكفي فيه العلم

الاجمالي اذ ليس الوجود به حتى يلزم المحال وانه لو كان بقدرته لكان متمكنا من تركه كفعله اذ لو لم يكن

متمكنا منه لكان وقوع الفعل واجبا منه فلا يكون قادرا واذا كان متمكنا من تركه فوقوع الفعل بدلا

عن تركه لا يكون الا مع ترجيح الفعل بمرجح لقول الخصم بوجوب المرجح في الفعل الاختياري فلا يرد انا نجوز

قوله ليلزم المحال وهو اجتماع المؤثرين قوله بالمعنى الثاني قد يقال لم يذكر المعنيان للشمول وانما ذكر ان المقدورية فعل العبد ليس لو د

يدفع بان ذكر المعنيين للامر الثاني متضمن لذكر المعنيين للاول قوله من السمعيات وفيه ان هذا رجوع الى الدليل الاول

السمعي مع ان هذا دليل مستقل على ان اثبات الشمول بان معنى بالدليل السمعي مستلزم للدور كما مر تامل قوله والمخالف اي المتوسط بينهما قوله ذلك النوع وهو المخالف قوله بعد العلم به اريد به النوع بخصوصه فيكون تفصيليا لا بجنسه حتى يكون اجماليا قوله هذه الملازمة اي كون المذكور لبيانها تنبيها قوله بدون العلم ان اريد به مطلق العلم فمسلم وان اريد العلم التفصيلي فممنوع قوله واما الكسب اشارة الى النقض الاجمالي وجوابه تقرير النقض ان يقال لو كان فعله بكسبه لكان عالما بتفاصيله لان كسب الازيد والانقص والمخالف ممكن الى ما ذكر ولا يخفى قوة النقض وضعف الجواب قوله يلزم المحال وهو كون الكاسب عالما بتفاصيله مع ظهور بطلانه قوله بقدرته واختياره استقلالا قوله الا مع ترجيح الفعل كان هذا نظرا الى كلام المصنف دليل للمقدمة الواقعة المطوية وقوله الآتي مع انه معلوم الله تعالى اه علاوة لهذا الدليل قوله بمرجح بمعنى الداعي لا بمعنى المخصص حتى يصدق على الارادة ولا يكون الدليل الزاميا فتامل قوله لقول الخصم وهو ابو الحسين البصري واتباعه والى ان هذا الدليل الزامي لا تحقيقي فلا يرد اه سي كوتي

فلا يرد انا نجوز ترجيح المختار احد المتساويين بلا مرجح ثم ان كان ذلك المرجح من العبد نقل

الكلام الى صدوره فيتم او ينتهى الى مرجح لا يكون منه ويجب عنده الفعل لان الممكن ما لم ينته رجحانه

الى حد الوجوب لم يتحقق واذا كان المرجح من غيره لم يكن مستقلا فى الفعل ولا متمكنا من الترك لان الترك

لم يجز مع التساوى فكيف مع المرجوحية وهذا كما ترى انما يفيد ان العبد ليس مستقلا فى فعله لا

انه ليس موجدا له مع ان معلوم الله تعالى هو وقوعه لاستحالة الجهل عليه تعالى وما علم الله وقوعه

يجب ولا شيء من الواجب باقيا فى مكنة العبد ولا يرد النقض بفعل البارى تعالى لان الاختيارى

قوله فلا يرد قد يقال ان كلام الشارح مبنى على ان يكون المراد بالمرجح غير الارادة مع انها المرادة به غاية الامر ان
الارادة عند الخصم اعنى ابا الحسين هى عين الداعى كما سبق فتامل ق بلا مرجح يعنى الداعى ق لا يكون منه اى من العبد
بطريق الاختيار سواء لم يكن منه اصلا او كان منه بطريق الايجاب فلا يتجه ان كونه المرجح من العبد بطريق الايجاب
لا ينافى الاختيار فلا حاجة الى نفى كون المرجح من العبد ق واذا كان المرجح اى او كان منه بالايجاب ق من غيره اى
وانه لم يكن موجبا للفعل كما يتبادر من التعليل بقوله لان الترك الخ الا انه ينافى ما قبله تامل قوله مع التساوى اى
عند الخصم ق ليس موجدا مع انه المطلق مع ان اى على ق هو وقوعه ويرد بان معلومه تعالى هو الوقوع بالاختيار
او بان العلم تابع للمعلوم كما سبق فى بحث القدرة ق ولا يرد النقض اى على العلاوة كما تقتضيه كلام الشارح واما على
ما قبلها فلا يتصور وروده حتى يحتاج الى الجواب لكونه دليلا الزاميا مبنيا على ما هو مسلم عند الخصم من وجوب
المرجح بالفعل الاختيارى لا عندنا فكيف يرد النقض بفعله تعالى الا ان يراد بالمرجح المخصص ويقال لا يكون
منه عدم كونه منه بالاختيار سمر

ما يكون الفاعل متمكنا من تركه عند ارادة فعله لا بعده وهذا متحقق في فعله تعالى لكون ارادته قديمة
كعلمه بخلافه في فعل العبد وقد يستدل على كون فعل العبد بقدرة الله تعالى لا بقدرته بانه لو
قدر العبد على فعله لجاز ايجاد القدر على اعادته لان امكان الشيء من لوازم ماهيته لا يختلف باختلاف
الاوقات وليس كذلك اتفاقا وبانه لو قدر عليه لقدر على ايجاد مثله لان حكم الامثال واحد لكنا نقطع
بانه يتعذر علينا ان نفعل الان مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان بذلنا الجهد وبانه لو
قدر عليه لقدر على خلق كل ممكن من الاجسام والاعراض لان مصحح المقدورية اما الامكان او الحدوث
ومتعلق الايجاد والخلق هو الوجود ولا تفاوت لذلك في شيء منها قال في شرح المقاصد واما
القدرة الاكتسابية فانما تتعلق بالذوات واحوالها وهي مختلفة فلا يرد النقض بها انتهى اراد با
لذوات الاجسام وباحوالها الاعراض يعني ان القدرة الاكتسابية لا تتعلق بالوجود وانما تتعلق

ق عند ارادة فعله اي عند تعلق الارادة بفعله ق وهذا اي التمكن من الترك عند ارادة الفعل ق في فعله تعالى د
السر في ذلك ان تعلق العلم وان كان ازليا كتعلق الارادة الا ان تعلق العلم بالوقوع متاخر بالذات عن تعلق الارادة
لانه ما لم يرد الشيء لم يعلم انه سيقع وان كان تعلق التصور متقدما بالذات عن تعلقها تامل ق لكون ارادته اي
تعلق ارادته كذاتها قديمة واما عندهم فالقائل بان تعلق الارادة حادث فيرد النقض ق بخلافه اي التمكن المذكور ق لا يختلف
اي لو اختلف لزم الانقلاب من الامكان الى الامتناع ويتجه ان الامتناع اقتضاه مطلق العدم لا العدم المخصوص ولذا
قال جمع كثير بامتناع اعادة المعدوم مع قولهم بانه تعالى قادر على ايجاده ابتداء على انه لا يلزم من اقتضاء العدم المخصوص
نظرا الى قدرة العبد اقتضاؤه نظرا الى قدرته تعالى ق يتعذر ثم لجواز ان نتلفظ بلفظ الان ثم نتلفظ به مرة اخرى من
غير تفاوت ق بلا تفاوت فيه ان التفاوت لا ينافي المثلية بل انما ينافي العينية تامل ق اما الامكان يتجه انا لا
نسلم ان مصحح مقدورية العبد مجرد الامكان او الحدوث لم لا يجوز ان يكون احدهما بشرط تحققه في ضمن بعض [illegible]

الاعراض ق ومتعلق الايجاد اراد تعلق التاثير بالاثر ق فانما تتعلق اي على تقدير تعلقها بالاجسام والا
عراض ق بالذوات اي لا بوجودها ق فلا يرد النقض اي الاجمالي على الاستدلال الثالث بانه لو قدر العبد على فعله
لكنا بالقدر على كسب كل ممكن من الاجسام والاعراض نعم لا تتعلق بالوجود والسر في ذلك هو ان الكسب هو
الا يستفيد احد شيا لنفسه وهو لا يقتضي ايجاده بل يصح مع وجوده بغيره ايضا بخلاف الخلق فانه اعطاء الوجود
فمتعلقه هو الوجود الذي وهو مشترك في الكل [illegible]
وانما تتعلق بالموجود وهو مختلف بالجسمية والعرضية فيجوز اختصاصها ببعض فيحصل الاتصاف
به دون بعض ق بانه لو قدر على فعله خلقا لكان فعله كخلق الايمان والطاعات احسن من فعل
الباري كخلق الشيطان وكثير من الموذيات ولما صح سؤال الايمان والتضرع اليه تعالى في ان يرزقه
اذ لا وجه لحمله على سؤال الاقدار والتمكين لانه حاصل ولما صح حمده تعالى على الايمان ولا الشكر عليه
اذ لا يتصور ذلك الا اذا كان بخلقه تعالى واعطائه وان كان للكسب دخل فيه واما المعتزلة القائلون
بكون العبد موجدا لافعاله فمنهم من ادعى الضرورة في ذلك وذكر له وجوها اما للتنبيه او للاستدلال لان
الحكم ربما يكون ضروريا والحكم بانه ضروري استدلاليا لان كل احد يفرق بالضرورة بين حركته الاضطرارية
مثل حركة سقوطه من السطح والاختيارية كحركة صعوده عليه وما ذاك الا بان الثانية بقدرته وايجاده
بخلاف الاولى وان كل احد يجد بالضرورة ان تصرفاته واقعة بحسب دواعيه وقصوده كالاقدام على الاكل
والشرب عند الجوع والعطش ولا معنى لموجد الفعل بالاختيار الا من يحدث الفعل على وفق دواعيه
ق بالموجود اي بما يوجد بغيرها ق لانه حاصل حصول مجرد الاقدار مسلم وغير مفيد ومع التوفيق ورفع الموانع والا
النواغل ممنوع ق لان الحكم اما بمعنى الاذعان او بمعنى الوقوع واللاوقوع ق استدلاليا كما ان الحكم ربما يكون نظريا كا
لحكم بحدوث العالم والحكم بانه نظري ضروري ق وقصوده عطف تفسير على راي المدعي المذكور [illegible]

وان كل عاقل يقطع بان ما يطلبه او ينهى عنه او يتمناه او يتعجب منه انما هو فعل فاعله فانه يعلم
انه يطلب ما يحدثه المأمور ولهذا يتلطف في استدعاء ذلك الفعل منه وانه ينهى عما يكرهه من الا
فعال التي يحدثها المنهي وكذا المتمني والمتعجب والجواب ان ذلك لا يفيد كونه بخلقه وقدرته وايجاده
كما هو المتنازع فضلا عن ان يفيد العلم الضروري به بل انما يفيد كونه متعلق قدرته وارادته
واقعا على وفق قصده ودواعيه وهو المسمى بالفعل الاختياري ومنهم من احتج على ذلك عقلا
بانه لولا استقلال العبد في افعاله لبطل المدح والذم عليها اذ لا معنى للمدح والذم على ما ليس
بفعله ولا واقع بقدرته واختياره ولبطل الامر والنهي اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلا للمأمور
ولا للنهي عما لا يكون فعلا للمنهي وكذا الثواب والعقاب على ما هو مخلوق المثيب والمعاقب قبح
ان من يعاقب على ما هو يخلقه اشد ضررا على العبد من الشيطان واحق منه بالذم اذ ليس منه
الا الوسوسة وكذا فوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل عليهم السلام وانزال الكتب من السماء
اذ لا يظهر للترغيب والترهيب والحث على تحصيل الكمالات وازالة الرذائل ونحو ذلك فائدة الا اذا كان
لقدرة العبد وارادته تاثير في افعاله وبان من افعال العباد قبائح وهي لا يجوز ان يخلقها
الحكيم لعلمه بقبحها ولغنائه عن خلقها كالظلم والشرك وسائر المعاصي واحتج الخصم بانه لو كان
الباري موجدا لافعال العباد لكان فاعلا لها لان معناهما واحد ولو كان [illegible] فاعلا لها

ق لا يفيد كونه اي العلم المط بكونه بخلقه اه تامل ق العلم الضروري الذي هو قسم من العلم المطلق بل انما يفيد اي العلم
الضروري بكونه متعلق قدرته اه وهذا امر مشترك بيننا وبين المعتزلة ق ودواعيه ان كانت والا فغني لا ينزل
بلزوم مطابق هم افعال العباد المراد بها الاثار الحاصلة بالمصادر ق لكان فاعلا ويرد بانه ان اريد بالفاعل في الاول
من قام به الفعل بمعنى التاثير فالصغرى مسلمة والكبرى ممنوعة او قام به الفعل بمعنى الحاصل بالتاثير فالتسليم والمنع
بالعكس وهذا اوضح مما سيذكره المصنف ش رحمه الله

ولو كان فاعلا لها لكان متصفا بها فيجب اتصاف البارى بما لا ينبغى كالكافر

والظالم والقاعد وغير ذلك من الفواحش التى لا يستطيع العاقل اجراءها على اللسان بل

احضارها بالبال اذ لا معنى للكافر الا فاعل الكفر والظالم الا فاعل الظلم وهكذا ورد الاول

بان الكسب وهو تعلق القدرة والارادة للعبد بفعله واقعا على وفق قصده وعقيب عزمه

كاف فى المدح والذم ونحو ذلك على انه ربما يمدح او يذم باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح

بالحسن والذم بالقبح فهو على تقدير وروده انما يرد على الجبرية النافين لقدرة العبد لا على من

يجعل فعله متعلقا لقدرته وارادته واقعا على وفق قصده وان كان بخلقه تعالى ولا على من يجعل

قدرته مؤثرة لكن لا بالاستقلال بل بمرجح هو محض خلق الله والا يكف ذلك فى المدح او الذم

بل لا بد فيه من الاستقلال بحيث يكون الفاعل متمكنا من الفعل والترك فلا نزاع فى الوجوب او

الامتناع بناء على ان المرجح الموجب للفعل او المانع منه هو العلم الازلى اذ قد ثبت انه تعالى

ق كاف فى المدح انما يكون الكسب كافيا اذا كان من العبد بلا اختيار بخلاف ما اذا كان من الله كما ذهب اليه الاشعرى

او كان من العبد بالايجاب كما قرره المصنف او البعض ق على انه ربما هذا الجواب ينفع الجبرية والاشعرى القائل بان

الكسب من الله كما ينفع الماتريدية لكن يتجه انه انما يتم لو لم يرد بالمدح والذم ما هو للترغيب والتعيير ق فهو على اه

اى الدليل الاول على تقدير وروده اى بالنظر الى المدح والذم اذ قد مر انه بالنظر اليهما غير وارد على الجبرية واما بالنظر

الى الامر والنهى وسائر ما ذكروا فانما يرد على النافين لقدرة اه اى لاصل قدرته فضلا عن التاثير قوله

لقدرة العبد وارادته ق والا يكف ذلك الكسب ق هو العلم الازلى والارادة الازلية شرح ... رحمه الله

عالم بالجزئيات ما كان وما سيكون لاستحالة الجهل عليه تعالى وكل ما علم الله ان يقع يجب
وقوعه وكل ما علم انه لا يقع يمتنع وقوعه نظرا الى تعلق العلم وان كان ممكنا في نفسه فلا شيء يكون
العبد مستقلا فيه بحيث يكون متمكنا في فعله وتركه فلزم بطلان المدح والذم على فعل العبد مطلقا ورد الثاني
بعد تسليم ان الحسن والقبح عقليان بان القبيح فعل القبيح لا خلقه لان خلق القبيح ربما يكون
عاقبته حميدة فلا يقبح بخلاف فعله الا ترى انه تعالى خلق اصل جميع القبائح وهو الشيطان و
رد الثالث بان الفاعل من قام به الفعل لا من اوجده في محل آخر فالاسامي انما تطلق على من
قام به الفعل الا ترى ان كثيرا من الصفات قد اوجدها الله تعالى في محالها وفاقا كالبياض و
السواد في الجسم ولا يتصف بها الا المحال نعم اذا ثبت بالدليل ان الموجد هو الله تعالى لزمهم صحة هذه
التسمية بناء على اصلهم الفاسد في اطلاق المتكلم على الله لايجاد الكلام في بعض الاجسام وسمعا
عطف على عقلا بالآيات الواردة في اسناد الافعال الى العباد اسناد الفعل الى فاعله مثل قوله
تعالى فلم تقتلون انبياء الله وقوله فهم يحرفونه الى غير ذلك سيما ما ينبئ عن معنى الايجاد كالعمل مثل
قوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه وقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله من عمل سيئة

ق يمتنع وقوعه قد مر ان متعلق علمه تعالى هو وقوع الفعل او عدمه ووقوعه باختيار العبد وان العلم تابع لتقررها
وكون الفعل بحيث لا يقع او يقع فكونها متعلق العلم الازلي لا ينافي الاستقلال وكذا المعتزلة قالوا اراد الله
الوقوع او عدمه بالاختيار ق فعل القبيح بمعنى الاتصاف به لا بمعنى تعلق القدرة والارادة الذي هو معنى الكسب لان
الخلق يستلزمه منه ق بخلاف فعله اي الاتصاف به ق من قام به الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر لكونه

سيئة فلا يجزى الا مثلها والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا من خير تجدوه وقوله تعالى وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى والله يعلم ما تصنعون والكسب كقوله تعالى كل امرء بما كسب رهين والجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين والاحداث كقوله حكاية عن الخضر على نبينا وعليه الصلوة والسلام حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها وبالآيات الواردة في توبيخ الكفار والعصاة وانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا الجاء الى الكفر والمعصية مثل قوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا وقوله تعالى كيف تكفرون بالله ما منعك ان تسجد فما لهم عن التذكرة معرضين وبالآيات الدالة على تعليق افعال العباد بمشيئتهم مثل قوله تعالى اعملوا ما شئتم وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الى غير ذلك والجواب ان بعضها غير متنازع وهو ما يصح على حقيقته مثل قوله تعالى كل امرء بما كسب رهين لان العبد كاسب حقيقة وبعضها مما ينبئ عن معنى الايجاد مثل قوله تعالى والله يعلم ما تصنعون مؤول لانه لما ثبت بالدلائل السابقة ان الكل بخلق الله تعالى وايجاده وجب حمل الالفاظ على معنى الايجاد مجازا عن السبب العادي او حمل الاسناد مجازا لكون العبد سببا وان المراد من مثل قوله تعالى وما منع الموانع الظاهرة التي يعلمها جهال الكفرة وهذه موانع عقلية خفيت عن العلماء القدرية جمعا بين الادلة وان التعليق بمشيئة العبد مذهبنا لكن مشيئته ليست الا بمشيئة الله تعالى بدليل قوله تعالى وما تشاءون الا ان يشاء الله والحق انه لا جبر ولا اكراه منه تعالى عباده على الافعال بمعنى ايجادها واجرائها عليهم

اي ايجاد الله تعالى اياها منه

من غير ان يكون لهم مدخل ولا تفويض بمعنى اقداره تعالى عباده على وجه الاستقلال بحيث لا يكون

له تعالى في افعالهم مدخل وذلك لان ما عول عليه الجبرية من انه لا بد لترجيح الفعل على الترك من

مرجح ليس من العبد وان تفاصيل احوال الافعال غير معلومة للعبد معارض بما عول عليه القدرية من انه لو

لم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهي ومن ان افعال العباد واقعة على وفق قصودهم

ودواعيهم لكن امر بين الامرين اي الجبر والتفويض لان المبادي القريبة لافعال العباد على القدرة

والاختيار والمبادي البعيدة لها على العجز والاضطرار لان افعال العباد معلقة بمشيتهم و

مشيتهم ليست الا بمشية الله تعالى فالانسان مضطر في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب وافعاله

بل جميع الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره بمعنى خلقه وتقديره ايا ها ابتداء كما هو راينا اوبواسطة

موجب هو بمحض خلق الله تعالى كما هو راي ابي الحسين البصري حيث قال ان العلم بتوقف صدور الفعل

على الداعي ضروري وان حصول الفعل عقب الداعي واجب ونحن لا نقول بايجاب الداعي وان

قلنا به فان قيل لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به لان الرضاء بالقضاء واجب

واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر قلنا الكفر مقضي

ق بقضاء الله كلام التجريد وشرحه مشعر بان القضاء والقدر مترادفان فيهما اما بمعنى الخلق او الاعلام او

الكتابة او الالزام ق لان الرضاء اشارة الى الكبرى والصغرى مطوية تقرير القياس لان الكفر قضاء والقضاء يجب

به الرضاء ق بالكفر اما بكفر نفسه فبالاتفاق واما بكفر غيره فعلى الاختلاف واستدل القائل بعدم الكفر بشرط ان لا

يكون على وجه الاستحسان بل على وجه انتقام الله منه بقوله تعالى ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى

يروا العذاب الاليم ق قلنا منع للصغرى ان اريد بالقضاء المعنى المصدري من غير حذف مضاف

مقتضى القضاء والرضاء انما يجب بالقضاء لا بالمقضي فان قيل الرضاء بالقضاء يستلزم
الرضاء بالمقضي قلنا انما يستلزم من حيث انه مقضي لا من حيث ذاته والرضاء بالكفر
من حيث ذاته كفر لا من حيث انه مقضي وعند المعتزلة لا يصح القول بان افعال العباد بقضاء الله
تعالى وقدره الا بمعنى الاعلام والتبيين كما في قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل الآية او بمعنى
الكتابة في اللوح وعلى هذا جميع الافعال بل جميع الحوادث بقضائه او بمعنى الالزام والايجاب
كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه فيكون في الواجبات خاصة فان الالزام فيها
ليس الا ثم لا خلاف في ذم القدرية والمراد بهم هم القائلون بنفي الخير والشر كل بتقدير الله ومشيته
وسموا بذلك لفرط اشتغالهم بنفي القدر ولاثباتهم للعبد قدرة الايجاد ورد بان المناسب
ح القدرية بتخفيف الفاء وما قالوا ان المعتزلة من ان القدرية هم القائلون بان الخير والشر
كله بقدرته ومشيئته لان المثبت اولى بان ينسب اليه لان الشائع نسبة الشخص الى ما يثبته
ولقوله كالجبرية مردود لقوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة ولا خفاء في ان المجوس يفسون
ق والرضاء انما يجب منع للكبرى ان اريد بالقضاء المقضي او كان الكلام على حذف المضاف اي مقتضى القضاء وبهذا
يندفع ما يقال ان الجواب يتم بما ذكره الشارح من غير حاجة الى ما ذكره المصنف ق انه مقضي فالحمل المستفاد من كلام
المص بالنسبة الى الحيثية الذاتية لا الحيثية الوصفية ق والمراد بهم اي عندنا ق بتقدير الله اي القدرة او بتقديره
قوله لان المثبت لك فتكون من نسبة المثبت بالكسر الى المثبت لا النافي حتى يكون من نسبة النافي الى المنفي يحوي

الخير الى الله والشر الى الشيطان فانهم يسمونهما يزدان واهرمن وقوله صلى الله عليه وسلم اذا كان يوم

القيامة نادى مناد اين خصماء الله فيقوم القدرية ولا خفاء ان من لا يفوض الامر الى

الله هو الخاصم له تعالى ولان من يضيف القدر الى نفسه ويدعى كونه الفاعل والمقدر اولى بالاسم

القدرية ممن يضيفه الى ربه قال في شرح المقاصد فان قيل روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال

لرجل قدم عليه من فارس اخبرني باعجب شيئ رئيت فقال رئيت اقواما ينكحون امهاتهم

واخواتهم وبناتهم فاذا قيل لهم لم تفعلون ذلك قالوا قضى الله تعالى علينا وقدره فقال

عليه السلام سيكون في اخر امتي اقوام يقولون مثل مقالتهم اولئك مجوس امتي اجيب بان

ذلك لا يدل الا على ان القول بان فعل العبد اذا كان بقضاء الله وقدره يجوز للعبد الاقدام

عليه ويبطل اختياره فيه واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح والذم قول المجوس فلينظر

ان هذا قول المعتزلة ام قولنا ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور ثم ان اهل الحق على

ق الى الشيطان والمعتزلة ينسبون الخير فيما عدا افعال العباد اليه تعالى والشر كذلك الى الشيطان كما مر من المف

في بيان المشركة سمعوا ق قال في شرح المقاصد قال ان جعفر الصادق قال للقاري اي قرء الفاتحة فلما

بلغ اياك نعبد واياك نستعين قال جعفر ماذا تستعين بالله تعالى وعندكم ان الفعل منك وجميع ما يتعلق به

لا قدار والتمكين حصلت فانقطعت القدرية والحمد لله رب العالمين بتمهيد رحمه الله ق فان قيل اي من المعتزلة

لم تفعلون الاستفهام للانكار اي لا يجب لكم ذلك وتستحقون بذلك العقاب والذم قد قدره اي فيصح الاقدام

ويبطل الاختيار واستحقاق الثواب والعقاب والمدح والذم ق اذا كان اي اذا علم كونه بقضائه تعالى وقدره يجوز

للعبد كسبه تامل سمعوا

مبحث ارادة الشر والايمان والكفر ابن الحاج

ثم اهل الحق على ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن والنصوص الشاهدة

بان الكل بمشيئة الله وارادته تعالى اكثر من ان تحصى حتى صار بمنزلة المتواتر وروى مرفوعا عن النبي

صلى الله عليه وسلم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن كيف وقد ثبت انه خالق الكل بقدرته التي

تؤثر وفق الارادة ومريده فان الارادة هي التي ترجح احد طرفي المقدور من الفعل والترك وانه

عالم بعدم وقوع ما لم يقع فيكون عالما باستحالته لاستحالة انقلاب علمه جهلا فكيف يريده والعالم

باستحالة الشيء لا يريده البتة والمعتزلة جزموا بانه لا يريد القبائح والشرور بل يريد اضدادها

فزعموا انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع ومن الفاسق الطاعة لا الفسق

ق بكل كائن بدليل عكس نقيض قوله عليه السلام وما لم يشأ لم يكن ق بما ليس بكائن اي بوجود ما ليس بكائن اما انه غير

متعلقة بعدمه فان عدم الشيء لعدم ارادة وجوده لا لارادة متعلقة بذلك العدم فان الاعدام الازلية غير مسبوقة

بالارادة الا ان يقال ان الارادة متعلقة بادامتها كتب الخ بدليل عكس نقيض قوله عليه السلام وما شاء الله كان

ق لا يكون بمشيئته وارادته ينبغي ان يقول الخ وكيف يكون ما ليس بكائن بمشيئته وارادته حتى يصح عطف وانه عالم الخ

على انه خالق اه ق ومريده اي وثبت انه مريده وهو من عطف المسبب على السبب فيكون بمنزلة النتيجة فلا يتوهم المصادرة

فتامل ق فكيف والمعتزلة يقولون انه تعالى اراد وقوع الايمان من الكافر باختياره وعلم انه لا يقع منه بسوء اختياره ق

والمعتزلة كان المراد بالمعتزلة جمهور معتزلة البصرة الموافقون لنا في معنى الارادة لا من يفسر القائلين بان الارادة

هي الداعية مطلقا او في فعل العبد خاصة او انها الامر في فعل العبد وكونه تعالى غير مكره وساه في فعله كما مر ويجوز ان

يكون الكلام بطريق الالزام تامل ق والشرور وان وقعت

ق وارادته وهما مترادفان كالمحبة والرضا فكل كائن مراد له وكل ما ليس بكائن ليس بمراد له فان قوله صلى الله

عليه وسلم ما شاء الله كان ينعكس بعكس النقيض الى كل ما لم يكن لم يشأ الله وقوله ما لم يشأ لم يكن ينعكس الى كل ما

كان فقد شاء الله ابن الحاج

فجعلوا اكثر ما يقع من العباد في ملكه خلاف مراده تمسكا بان ارادة القبيح قبيحة والله تعالى

منزه عن القبائح ورد بانه لا قبيح منه غايته الامر انه يخفى علينا وجه حسنه وان العقاب على ما

يريده ظلم وهو على الله محال ورد بالمنع فانه تصرف في ملكه وان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد

سفه ورد بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الامر الاتيان بالمأمور به كالسيد اذا امر العبد امتحانا

له هل يطيعه فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان او اعتذارا على ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد

منه العصيان وان الارادة تستلزم الامر والرضاء والمحبة لان الشيء لو كان مرادا لكان قضاء

فوجب الرضاء به فيستلزم الامر ورد بانه مقضي لا قضاء والرضاء انما يجب بالقضاء دون

المقضي والظاهر من تمسكاتهم فاسدة لما مر واما الرد لقوله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم على الذين

قالوا اشركنا بارادة الله ولو شاء الله عدم شركنا ما اشركنا فلقصدهم بذلك القول الاستهزاء

والسخرية من النبي عليه السلام او لجعلهم ذلك عذرا لهم وتعليلا لعدم اجابته وانقياده لا لتفويض

الكائنات الى مشية الله تعالى فما صدر عنهم كلمة حق ارادوا بها باطلا ولذلك جعلوا مكذبين لانهم قصدوا

به تكذيب النبي صلى الله عليه وسلم في وجوب الطاعة والمتابعة لا كاذبين لكون ذلك الكلام في

نفسه صدقا وحقا وحكم اي لذلك حكم اخرا بانه لو شاء الله لهديكم اجمعين فانه يشير الى صدق قولهم

وفساد غرضهم واما قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها حيث يدل على ان ما كان

ق ورد بمنع الصغرى ق ورد بالمنع اي بمنع الصغرى الخ ق لو كان مرادا له تعالى ق لكان قضاء اي ولو كان قضاء

لوجيا ق فوجب الرضاء اي وجب على العبد الرضاء به ق فيستلزم اي ولو وجب الرضاء للزم امره تعالى به يكون

على ان ما كان معصية وسيئة فانه مكروه عند الله والمكروه لا يكون مرادا فالجواب ما اشار

اليه بقوله اى مكروها بين الناس وفى مجارى العقول والعادات فلا يكون عند بتركه

ظرفا المكروها على ان المكروه بمعنى المبغوض المقابل للمرضى لا المراد فصل فى الحسن والقبح

قد اشتهر انهما عندنا شرعيان وعند المعتزلة عقليان وليس النزاع فى الحسن والقبح بمعنى

صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل ولا بمعنى الملائمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم فان

ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع اولا وانما النزاع فيهما بمعنى استحقاق الفاعل عند الله

المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا فى حكم الله تعالى اى فيما ورد به حكمه تعالى

فعندنا بالشرع بمعنى ان ما ورد الامر به فحسن بالمعنى المذكور وما ورد النهى عنه فقبيح

ق شرعيان لنسبة المدرك الى سبب ادراكه وقوله عقليان نسبة المدرك بالفتح الى المدرك بالكسر ويجوز ان يكون

فى الموضعين من نسبة الشيء الى سبب وجوده فانه ما لم يوجد شرعى بل فيه عندنا او لم يوجد عقل عندهم لم يوجد

الحسن والقبح تامل ق بمعنى صفة الكمال عبارة شرح المواقف بمعنى كون الصفة صفة الكمال والنقص فعلى هذا الاضافة

فى كلام الشارح على القلب اى بمعنى كمال الصفة ونقصها ق بمعنى الملائمة للغرض واما بمعنى استحقاق المدح والذم عندا لعقلاء

فلعلها فى الامر الغير الاختيارى عائدان الى المعنى الاول وفى الاختيارى الى المعنى الثانى ولهما بهذا المعنى فى الا

ختيارى نزاع فى انهما هل يتصوران بالنسبة اليه تعالى او المنفى هو الحسن فقط فالمراد بالنزاع المنفى النزاع فى

انهما هل هما عقليان او شرعيان ق بالعقل وفاقا ق بمعنى استحقاق استحقاق المدح والثواب يشمل الندب

كالوجوب واستحقاق الذم والعقاب لا يشمل الكراهة بل يختص بالحرمة ق الفاعل من افعال الشامل للترك ولا

المقابل له ق فيما ورد من فعل المكلف ق بالشرع اى بوروده وادراكه به ق ورد به الامر اى الايجابى او

الندبى ق وما ورد النهى عنه اى التحريمى لا التنزيهى ايضا على مقتضى كلام المص الا ان يكون واو والعقاب

بمعنى او لمنع الخلو تامل سيوطى

من غير ان يكون للفعل جهة محسنة او مقبحة في نفس الامر يكون الامر والنهي تابعين لها كاشفين عنها بل الحسن والقبح بالمعنى المذكور تابعان للامر والنهي بمعنى ان امر به فحسن او نهي عنه فقبيح لقوله تعالى وما كنا معذبين اي ولا مثيبين حتى نبعث رسولا ولو كان بالعقل لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام ورد الشرع اولا ولانه لو كان الحسن والقبح بالمعنى المذكور لذات الفعل سواء كان مستندا الى نفس الذات او لازمها لما تخلف عنه في شيء من الصور ضرورة واللازم باطل كالضرب والقتل جدا او ظلما ولان العبد لا يستقل بفعله لما من انه لو كان مستقلا به لكان متمكنا من تركه مع ترجيح الفعل الخ والمدح والذم عقلا ليس كالامر الاستقلال اتفاقا وقالت المعتزلة بل بالعقل بمعنى ان للفعل جهة محسنة او مقبحة يدركها العقل بدون الشرع كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار او بورود

ق والقبح بالمعنى المذكور او القبح فقط كما هو مذهب ابي الحسين من المتاخرين حيث ذهب الى القبح لصفة لازمة واما الحسن فلانتفاء تلك الصفة المقبحة فالحق على هذا يشمل الافعال المباحة ق لذات الفعل اي لا لوجوه عتبارية واوصاف اضافية مختلفة بحسب الاعتبار كما في لطم اليتيم تاديبا وظلما كما هو مذهب الجبائي ق الى نفس الذات كما هو مذهب قدماء المعتزلة ق او لازمها كما هو مذهب من بعدهم من القدماء

قوله جهة محسنة المراد بالجهة ما يشمل الماهية الكلية والصفة اللازمة والوجوه الاعتبارية ليشمل ان المذاهب الثلثة المارة ق يدركها العقل ضرورة كما في الاول او بعد الاكتساب كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار

قوله وقبح الكذب الضار لا يخفى ان حسن الاول وقبح الثاني ليسا بالمعنى المتنازع فيه محمد رحمه الله

او بورود الشرع كحسن صوم يوم عرفة وقبح صوم يوم العيد بمعنى ان العقل بعد ورود الشرع يحكم بان لذلك جهة محسنة او مقبحة في نفس الامر فالحسن والقبح عندهم لذات الفعل لان حسن مثل العدل والاحسان وقبح مثل الظلم والعدوان ضروري بان يعترف بها العامة حتى الذين لا يقولون بشرع فلولا انه ذاتي للفعل لما كان كذلك وان العقل عند التساوي بحيث لا مرجح يؤثر الصدق وانقاذ الغريق المشرف على الهلاك على الكذب واهلاكه وما ذاك الا لان حسنه ذاتي وانه لو لم يقبح شيء من الله تعالى لجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب فاذا لم يثبت النبوة وانسد بابها والجواب عن الاولين المنع اي لا نم حسن الاحسان وقبح العدوان بالمعنى المتنازع وهو كون الفعل متعلق المدح والذم عند الله واستحقاق الثواب والعقاب بل بمعنى ملائمة غرض العامة وطباعهم وعدمها وكونه متعلق المدح والذم في مجاري العقول والعادات ولا نزاع في ذلك وكذا لا نم ايثار الصدق وانقاذ الغريق على الكذب واهلاكه عند التساوي بالحقيقة ومن كل وجه وانما هو عند الفرض لما تقرر في

ق لذات الفعل اي مثلا ليشمل مذهب الجبائي ق وانه لو لم يقبح لا يخفى ان هذا الوجه انما يثبت القبح بمعنى استحقاق الذم عند العقلاء وان الكلام في القبح بمعنى استحقاق الذم عند الله وعقابه ق من الله تعالى بل كان كل شيء منه تعالى حسنا كما هو عندكم ايها الاشاعرة ق وانما هو اي توهم اي الايثار ق عند الفرض اي عند وقوع التساوي المفروض يكون

في النفوس ان الصدق حسن اي ملائم لغرض العامة فيتوهم انه كذلك عند وقوع المفروض وليس كذلك ولو سلم فهو غير متنازع والجواب عن الثالث ان عدم الوقوع اي عدم وقوع اظهار المعجزة على يد الكاذب من القطعيات العادية وهو لا ينافي الجواز العقلي الذي لا يضر في اثبات النبوة وقد تمسكت المعتزلة بان من عرف الله تعالى بذاته الكريم وصفاته الشريفة ثم اشرك به تعالى ونسب كل نقص اليه تعالى علم قطعا ان ذلك قبيح عند الله تعالى وانه في معرض الذم والعقاب سواء ورد الشرع اولا وقلنا انما علم ذلك من تقرير الشرائع واستمرار العادات بمثله في الشاهد فصار قبحه مركوزا في العقول بحيث يظن انه لمجرد حكم العقل وتمسكوا ايضا بانه لو كان الحسن والقبح بالشرع لزم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم وقد مر جوابه في باب المقدمة فنذكر فصلا في التكليف بما لا يطاق والخلاف في جوازه وعدمه من

قوله الصدق والانقاذ قوله عند وقوع التساوي قوله المفروض بان يكون كل من الصدق والكذب ملائما او غير ملائم وكذا الانقاذ والاهلاك قوله ولو سلم هذا المنع مستفاد من قول المصنف والجواب عن الاولين المنع بالمعنى المتنازع فالاولى ان يقول ان هناك اي لا نم حسن الاحسان والصدق والانقاذ وقبح العدوان والكذب والاهلاك بالمعنى المتنازع حتى يكون كلامه وافيا بمراد المصنف قوله وعن الثالث بمنع الكبرى وهو ان عدم اه قوله العادية اي وهو كاف في اثبات النبوة قوله بما لا يطاق ذاتيا او عاديا او كليا قوله في جوازه باعتبار القسمين الاولين

من فروع الخلاف في الحسن والقبح وليعلم ان مراتب ما لا يطاق ثلث ادناها ما يمتنع لعلم الله

بعدم وقوعه او ارادته او اخباره بذلك واقصاها ما يمتنع لذاته والوسطى ما امكن في

نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا او عادة ولا خلاف في عدم التكليف بما يمتنع لذاته

قال في شرح المقاصد وفي جواز التكليف به تردد بناء على انه يستدعي تصور المكلف به واقعا

والممتنع هل يتصور واقعا فيه تردد فقيل لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره كجمع النقيضين

ولا خلاف في وقوع التكليف فضلا عن الجواز بما يمتنع لا لذاته بل لسابق علم او ارادة او اخبار بانه

ق في الحسن لا بالمعنى المار في الفصل السابق بل بمعنى استحقاق المدح والذم عند العقلاء فالمراد بالخلاف الخلاف في انهما

بهذين المعنيين هل يتصوران بالنسبة الى فعله تعالى لا الخلاف في انهما عقليان او شرعيان تامل ق او ارادته هذا مبني

على ان ارادته تعالى متعلقة بالاعدام باعتبار الادامة والا فالاعدام لكونها ازلية غير مسبوقة بالقدرة والارادة ثم ان ذكر

او في الاول لكون احدهما كافيا في الامتناع والا فلا يكون شيئ منهما بدون الاخر واما ذكرها في الثاني فلمنع الخلو ق

ولا خلاف ان اراد نفي الخلاف الخالي عن التردد فالمراد انه لا خلاف في عدم جواز التكليف اه وان اراد نفي الخلاف ولو كان مع

التردد فالمراد انه لا خلاف في عدم وقوع التكليف اه فتامل ق وفي جواز التكليف اي عندنا والا فالمعتزلة جازمون بعدم

جواز التكليف به للدليل الآتي في القسم الثاني تردد بخلاف القسم الثاني فانا جازمون بجوازه والمعتزلة بعدم جوازه فليس

فيه تردد وان كان فيه خلاف نسخه رحمه الله ق بامتناع تصوره لكن التصور المنفي هو تحقيق العقل وهو غير التصور

الموقوف عليه الحكم بامتناعه كما لا يخفى منه فان التصور المنفي بمعنى الصورة الحاصلة اذ هو الذي يستدعيه التكليف ووقع

التردد فيه بالنسبة الى الممتنع كذا

بانه لا يقع وانما الخلاف فيما امكن في نفسه ولكن لم يتعلق متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم او (بتقع)

لم يقع عادة وكثيرا كالصعود الى السماء فعندنا يجوز التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان

به لعدم القبح العقلي عندنا المانع من الجواز العقلي لكن لم يقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها

وعند المعتزلة والشيعة لا يجوز كما لا يقع لكونه سفها لانه تكليف بما لا يطاق وعبثا لان الفعل

الخالي عن الغرض عبث وكلاهما قبيح لا يليق بالحكيم ومنا من ذهب الى ان التكليف بالممتنع لذاته

واقع فضلا عن الجواز فان تكليف ابي لهب بان يصدق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام ومن جملته

ق فان تكليف اه تحرير الاستدلال هكذا تكليف ابي لهب بالايمان تكليف بالتصديق بجميع ما جاء به عليه السلام والتكليف بالتصديق به الخ متضمن للتكليف بالتصديق بانه لا يصدقه عليه السلام اصلا وكل متضمن للتكليف بالتصديق بانه لا يصدقه متضمن للتكليف بجمع النقيضين الذي هو ممتنع لذاته اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى الاولى فلما ذكره المصنف من قوله ومن جملته انه لا يصدقه اصلا

واما الكبرى الثانية فلوجهين احدهما ما اختاره المص في بعض كتبه وهو ان تصديقه في الاخبار بان لا يصدقه في شيء مما جاء به يستلزم عدم تصديقه في ذلك الاخبار ايضا ضرورة انه شيء مما جاء به وما يكون وجوده مستلزما لعدمه يكون محالا ذاتيا والثاني ما اختاره صاحب المواقف وتلخيصه انه كما وقع التكليف بالتصديق بانه لا يصدقه كذلك وقع التكليف بمتعلقات الاركان الاخر فلو صدق امتثالا لا بواحد من تلك المتعلقات نحو محمد رسول الله لاذعن بذلك التصديق ضرورة لان العلم بالعلم ضروري ومع ذلك لو صدق امتثالا بانه لا يؤمن ولا يصدق به للزم الاذعان الضروري بالتصديق الامتثالي به والتصديق الامتثالي بعدم التصديق به والوجه الاول مبني على كون لا يؤمن للسلب الكلي بخلاف الثاني منه [illegible] رحمه الله

ومن جملته اي من جملة ما جاء به انه لا يصدق في شيء مما جاء به اصلا تكليف بجمع

النقيضين واجيب بانه ليس تكليفا بالجمع بل انما كان بتحصيل الايمان وهو امر ممكن في نفسه

مقدور للعبد في حد ذاته لكنه ممتنع لسابق علم او اخبار بانه لا يؤمن فيكون مما هو جائز بالذات

قوله اشارة الى ان لا يؤمن بل لا يؤمنون في قوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون الوارد في حق ابي لهب وابي جهل وغيرهما للسلب الكلي فيجمع النقيضين المراد بالنقيضين اما التصديق الامتثالي برسالة محمد صلى الله عليه وسلم مثلا الذي هو متعلق الاذعان الضروري وعدم التصديق بها الذي هو مدلول لا يؤمن ومتعلق التصديق الامتثالي بناء على الوجه الثاني في وجهي الكبرى الثانية واما التصديق الامتثالي بلا يؤمن وعدم التصديق به اللازم لذلك التصديق كما هو الوجه الاول منهما فافهم واجيب بهذا الجواب منع للكبرى الاولى ان اريد بالتصديق بانه لا يصدق اصلا التصديق التفصيلي لجواز ان لا يقصد ابلاغه ولا يصل اليه وتسليم لها ومنع للكبرى الثانية ان اريد به التصديق الاجمالي في ضمن التصديق بجميع ما جاء به اذ لا محذور في التصديق الاجمالي وقد يجاب بمنع الصغرى لجواز ان يكون ابو لهب مكلفا بما عدا لا يؤمن فيه انه ح يلزم اختلاف الايمان بحسب الاشخاص وقد يجاب على الوجه الاول من وجهي الكبرى الثانية بمنع كون لا يؤمن للسلب الكلي فليكن رفعا للايجاب الكلي فح لا يلزم ان لا يؤمن ابو لهب بلا يؤمن ويؤيده ان ابا لهب لو كذب لا يؤمن لزم ان لا يكذب بعض متعلقاته لا يؤمن كما لا يخفى كيف لا وفي النسب التي اخبر بها النبي صلى الله عليه وسلم ما كان مسلما عند ابي لهب كالملك حيث وانهم ميتون مثلا فلو كان للسلب الكلي يلزم التكذيب والحق في الجواب التحقيق ان مبنى الاستدلال على ان يكون المراد بلا يؤمن عدم الايمان بنفس النسب التي اخبر بها النبي وليس كذلك بل المراد عدم الايمان بها من حيث انها من عند الله سواء لم يؤمن ببعضها اصلا لا من حيث الذات ولا من حيث انها من عند الله او آمن ببعضها لا من الحيثية الثانية فان الايمان هو التصديق بجميع ما جاء به النبي من عند الله من حيث انه جاء من عند الله وانتفاء هذا المجموع قد يكون بانتفاء القيد فليكن ابو لهب مصدقا بلا يؤمن من حيث هو لم يكن مصدقا به من حيث انه من عند الله فاذا كلف بالتصديق بلا يؤمن من الحيثية الثانية لا يلزم الجمع بين النقيضين بشيء من المرادين مع كون لا يؤمن للسلب الكلي فليحرر هذا بالتدبر لا بالجوق بالجمع بين النقيضين بشيء من المرادين المذكورين

سعدي رحمه الله

ثم لو وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق به لم يتم هذا الجواب **فصل** ذهبت المعتزلة الى
تعليل افعاله تعالى بالاغراض والاشاعرة الى عدمه والحق ان تعليل بعض افعاله سيما الاحكام
الشرعية كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات بالاغراض اى الحكم الراجعة الى العباد ظاهر

ق وكلف التصديق به اى تفصيلا والا فقد كلف به اجمالا حتى لا يلزم اختلاف الايمان بحسب الاشخاص ق الى تعليل ح جـ
اى تعليل كل فعل من افعاله ق بالاغراض واستدلوا بالنقل والعقل اما بالنقل فبالآيات الآتية واما بالعقل فبما
يأتي في الشرح من ان الفعل الخالي عن الغرض عبث ق الى عدمه وتمسكوا في ذلك بوجوه اثنان منها ما يشير
اليه المصنف بقوله كما يشهد به استدلالهم بانه وبانه والثالث انه لو كان فعله تعالى لغرض لكان تعالى ناقصا في
ذاته مستكملا بغيره اعني تحصيل ذلك الغرض لكن اللازم باطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم فظ واما الملازمة
فلان الغرض لابد ان يكون اصلح للفاعل من عدمه والا لم يكن باعثا على الفعل وسببا للاقدام ضرورة وذلك
معنى الكمال ورد بمنع الملازمة لمنع وجوب كون الغرض اصلح للفاعل لجواز كونه اصلح لغيره ولا نم انه ح لا يكون
باعثا للاقدام ودعوى الضرورة ممنوعة وبما مر في رد قول المعتزلة لو كانت الصفات زائدة على ذاته لكان ناقصا بذاته
لذاته مستكملا بالغير والرابع انه لو كان فعله تعالى لغرض لكان وجود الغرض بتوسط الفعل لكن اللازم بط اما الملا[زمة]
فلظهور ان للفعل دخلا في وجود الغرض واما بطلان التالي فلان الغرض فعل من افعاله تعالى وكل فعل منها ابتدائي صادر
بتاثير قدرته فيه ابتداء على ما سلف فجعل بعضها غرضا وبعضها سببا تحكم بحت ورد بجواز ان يكون الغرض امرا
اعتباريا وما سلف هو استناد الموجودات الخارجية اليه تعالى ابتداء وبان توقف بعض الاشياء على بعض
ينبغي ان لا ينكره احد كتوقف العرض على الجوهر وكتب البعض الى عدم تعليل شيء من افعاله فانه ادعى المعتزلة ايجابا كليا
والاشاعرة سلبا كليا وكتب ايضا اى عدم جوازه ق والحق قوله لم يتم ولائل المعتزلة على وجوب التعليل في كل افعاله
افعاله ولا دلائل الاشاعرة على امتناع التعليل في شيء من افعاله وكانت الآيات الآتية ظاهرة في وقوع التعليل
في البعض ظهر ان الحق جواز التعليل في الكل ووقوعه في البعض فقال والحق اه ق اى الحكم الباعثة على الاقدام ق الى
العباد اشار الى ان الغرض لا يجب ان يكون اصلح للفاعل بل يجوز ان يكون اصلح لغيره سواء كان بان تساوى وجوده
وعدمه بالنسبة اليه او كان وجوده مرجوحا بالنظر اليه

ظاهر وثابت بالنص كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى من اجل ذلك
كتبنا على بني اسرائيل وقوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها كي لا يكون الاية والاجماع عليه و
عليه مبنى حجية القياس ولو لم يعلل لم يصح القياس واللازم باطل كيف وقد ثبت القياس في كثير من الاحكام
كقياس النبيذ على الخمر في الحرمة بجامع الاسكار فالاقرب حمل الخلاف اي خلاف القول بالتعليل على عدم لزوم
ذلك اي التعليل او على عدم عمومه اي فمن قال من الاشاعرة انها غير معللة ارادوا نفي اللزوم او نفي العموم
لا عموم النفي والا لزم مخالفة النص والاجماع كما يشهد به استدلالهم على ان افعاله ليست معللة بالاغراض
بانه لابد من الانتهاء الى ما يكون غرضا ولا يكون لغرض قطعا للتسلسل وكذا استدلالهم على ذلك بانه
لا يعقل في تخليد الكفار نفع لاحد فانه انما يفيد نفي العموم لا عموم النفي وذهبت المعتزلة الى ان افعاله كلها

ق اي خلاف القول اي خلاف الاشاعرة لقول المعتزلة بوجوب التعليل في كل فعل ق استدلالهم اي الاشاعرة ولا يخفى
انه وان شهد هذان الاستدلالان بعدم اللزوم والعموم الا ان الاستدلالين الآخرين المارين يشهدان بعدم الجواز في
شيء من افعاله ولا يضر شهادة بهذين في ذلك لان دعوى المعتزلة لزوم التعليل وعمومه في كل فعل ويكفي لرد ذلك تخلفه
في مادة ق بانه لابد كان حاصل الاستدلال انه لو علل كل فعل من افعاله تعالى بالغرض وكل غرض فعل من افعاله تعالى لا بد ان يعلل
بعض منها به لكن التالي باطل لان المفروض خلافه واما الملازمة فلانه لابد من الانتهاء الى ويرد بجواز ان يكون بعض تلك
الاغراض امورا اعتبارية وبان التسلسل هنا في امور غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد لجواز ان يكون الفعل في يوم والغرض
في يوم بعده وغرضه الى الغرض في يوم ثالث وهكذا ق الى ما اي فعل ق يكون غرضا ومقصودا في نفسه

عن الغرض عبث وانه قبيح يجب تنزيهه تعالى عنه لكونه عالما بقبحه واستغنائه عنه فلا بد من غرض

يعود الى غيره وفعال ذلك وعندنا لا يقبح منه تعالى شيء وعلى ما ذهبوا اليه قالوا الغرض من التكليف

الذي هو مشقة صرفة للعبد ولا نفع فيه لله تعالى المتعالية عن ذلك هو التعريض للثواب في الدار الآخرة فان

الثواب منفعة كثيرة دائمة مقرونة بتعظيم وذلك بدون استحقاق سابق قبيح عقلا وان للاعمال تأثيرا في

اثبات الاستحقاق بدليل قوله تعالى من يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار ثوابا من عند الله

وقوله تعالى من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فلنحيينه حيوة طيبة ولنجزينهم اجرهم ولان التكليف

بامر شاق بحيث لو خولف لترتب عليه العقاب اضرار بدون الاستحقاق والاضرار بدون استحقاق و لا

منفعة في مقابلته ظلم يستحيل على الله فيكون التعريض للمنفعة والتمكين من اكتساب السعادة الابدية هي

الجهة المحسنة للتكليف ولا يبطل حسنه بتقوية الكافر والفاسق للاقدام على نفسه بسوء اختياره ورد بانه

ق وانه قبيح ورد بعد تسليم تصور القبح بالنسبة اليه تعالى بانه ان اريد بالعبث ما خلا عن الغرض فالكبرى عين المتنازع والا

عين الاصغر او ما خلا عن الفوائد والمصالح فالصغرى ممنوعة اذ لا يلزم من خلو الفاعل عن الغرض خلوه عن الفائدة والمصلحة قوله

فان الثواب اثبات لعدم جواز الثواب عليه تعالى بدون استحقاق مترتب عن امتثال التكليف ق وان للاعمال اثبات

لكون الاعمال وامتثال التكليف بالنظر الى الوجود الخارجي علة مؤثرة لاستحقاق الثواب وان كان الامر بالعكس بالنسبة الى

الوجود الذهني ق ولا يبطل دفع لما يتوهم من ان كون التعريض للمنفعة جهة محسنة معارض بكون التعريض للعذاب جهة مقبحة

بل الثاني اكثر لان الغلبة للفسقة والكفرة فلم يصلح الاول لكونه غرضا من التكليف شرح رحمه الله

ورد بانه لا يقبح منه تعالى شيء وان الترتب اى ترتب اى ترتيب الثواب على الاعمال لا يدل على ان
لها تأثيرا فى اثبات الاستحقاق اذ قد يكون الترتيب فضلا من الله تعالى غاية الامر ان يكون دائما
مع العمل كيف وجميع الاعمال لا تفى بشكر القليل مما يفاض من النعماء فكيف يعقل استحقاق ما لا عين رأت
ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر بمجرد تصديق القلب واللسان فيمن امن وآمن فمات فى الحال وبانه
المالك فلا ظلم ولو سلم لزوم الغرض فى التكليف فيجوز ان يكون هو سوى ما ذكرتم مثل الابتلاء او اظهار الكرم
للنعماء او حفظ النظام للعالم او غير ذلك كتهذيب الاخلاق او امر لا يهتدى اليه العقول وبالجملة لا
يعقل استحقاق النعيم الدائم بمجرد كلمة الشهادة واستحقاق العذاب الدائم بشرب جرعة خمر فصل
فى مباحث الهدى والاضلال والتوفيق ونحو ذلك وانما عقب مباحث الافعال والحسن والقبح بتلك المباحث
لابتنائها على انه تعالى هو الخالق لكل شيء وانه لا قبح فى خلقه وفعله وان قبح المخلوق والمفعول قد ورد
فى الكتاب والسنة نسبة الهداية اى المتعدية فانها جاءت متعدية وهى الدلالة على الطريق الموصل سواء

قوله وانه لا قبح بمعنى استحقاق الذم عند العقلاء فيتجه ان الحسن والقبح المارين بمعنى استحقاق المدح والذم عاجلا والثواب
والعقاب آجلا وهى الدلالة اى الهداية المتعدية حقيقة الدلالة على ذات الطريق الموصل باتفاق المعتزلة والاشاعرة
كما يقتضيه السياق لا من حيث انه موصل والا لصح التعليق والتخصيص للاتيان فى ظهر [illegible] هذا المعنى ويجوز ان يكون فى تلك
الحيثية لكن يكون الدلالة بمعنى مجرد الذكر والتصوير حالا عن التصديق بتلك الحيثية وكتب ايضا وبعبارة اخرى اراءة الطريق
واعلام اى اعلام ذات الطريق او من حيث انه موصل لكن يكون الاراءة والاعلام بمعنى التعريف والتصوير من الرؤية والعلم
بمعنى العرفان

كانت موصلة اولا ولازمه ايضا بمعنى الاهتداء ووجدان الطريق والكلام في التعدية والاضلال

وهو ضد الدلالة فهي الدلالة على خلاف الطريق والطبع والختم على قلوب الكفرة الى الله تعالى فالبعض

على وجه التعليق بمشية الله تعالى كقوله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وقوله فمن يرد الله ان يهديه

يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا والبعض على وجه يشعر بالاختصاص منه

تعالى ايضا كقوله انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء وقد اورد انه لا اختصاص للهداية

بالمعنى المذكور به تعالى كيف ومن شان النبي صلى الله عليه وسلم الارشاد والدلالة على الطريق الحق والنص

ق موصلة اي الى الطريق والمطلوب ق اولا بان لم تكن موصلة الى شيء منها او تكون موصلة الى الطريق دون المطلوب

و والاضلال وهو متعد لبيان الاول ق ضد الدلالة اللام كاللام الاتية في الطريق للعهد ق على خلاف الطريق اي الدلالة

على ذات الطريق المخالف للطريق الموصل لا من حيث انه مخالف ولا من حيث انه طريق موصل كما هو معنى الاضلال المشهور ولا

لصح التعليق كالتخصيص اما في الحيثية الاولى فلانه معنى الهداية التي يصح تعليقها وتخصيصها واما من الحيثية الثانية فظاهر

الا ان يكون الدلالة على التقديرين بمعنى مجرد الذكر والتصوير ق فالبعض اي بعض افراد الهداية والاضلال وكذا البعض

الاولى فتارة على وجه اه وتارة على وجه ق فمن يرد الله لا يقال ان المعلق في هذه الاية بالارادة شرح الصدر للاسلام

وفي الاية الثانية جعل الصدر ضيقا لا الهداية في الاولى والاضلال في الثانية لانا نقول ان شرح الصدر هداية مخصوصة

وان جعل الصدر ضيقا اضلال مخصوص نعم يتجه ان هذين الامرين المخصوصين يصح تعليقهما فالهداية في الاية الاولى بمعنى

اعلام الطريق الموصل من حيث انه موصل والاضلال في الثانية بمعنى اعلام الطريق الغير الموصل من حيث انه موصل والا لم يصح

التعليقان فالتمثيل بالايتين لم يقع في محله ق والبعض على وجه اي البعض الاخر من افراد الهداية والاضلال لكن

لم نجد مثال الثاني ق وقد اورد به شرع على غرو فق اللف ق للهداية وكذا للاضلال ق والدلالة على الطريق اي وكذا من

شانه عليه السلام اعلام ذات الطريق المخالف للطريق الموصل او مجرد ذكره من حيث انه مخالف وكذا من شان الشيطان ذكره

من حيث انه موصل فلا تكن من القاصرين ق على الطريق الحق اي على ذاته او ذكر الطريق الحق من حيث انه حق من غير ان يجعله

عالما به

وايضا التعليق بالمشيئة يفيد البعضية والدلالة المذكورة عامة للمؤمنين والكافرين فلا بد من
توجيه ذلك فعندنا كما قال المص هو ان نسبة الهداية اليه تعالى بمعنى خلق الهداية بالمعنى اللازم و
هو الاهتداء ووجدان الطريق ونسبة الاضلال اليه تع بمعنى خلق الضلال اى فقدان الطريق وذلك لانه
تعالى الخالق وحده لكل شيء سواء فعل العبد او غيره وسواء كان حسنا او قبيحا لما مر من ان القبيح
كسب القبيح لا فعله واذا كانت النسبة بالمعنى المذكور كانت مختصة به تعالى وقابلة للتعليق بالمشيئة
ايضا واما عند المعتزلة فلما كان افعال العباد عندهم مخلوقة لهم دونه تعالى كانت الهداية المسندة اليه
تعالى مجازا في الدلالة الموصلة الى البغية ليصح التخصيص والتعليق المذكوران لكن بنصب الادلة لا بخلق الاهتداء
لان الاهتداء فعل العبد وهو مخلوق العبد عندهم فالادلة اسباب مؤدية الى ان يهتدي العبد بها
مع تمكنه في الاهتداء ولانه فعله لا فعل العبد قال في شرح المقاصد الهداية هي الدلالة على الطريق
الموصل سواء كانت موصلة او لا والعدول الى المجاز انما يصح عند تعذر الحقيقة ولا تعذر انتهى وهذا
يدل على ان المعنى المذكور لنسبة الهداية والاضلال حقيقة ووجهه ان نسبة الفعل الى فاعله حقيقة
انما تكون بخلقه وايجاده لان معنى الفاعل هو الموجد وان الايجاد لا يتعلق بنفس الفعل لانه امر اضافي

ق وايضا وايضا لا يكون المهدية صفة مدح والمضلية بالفتح صفة ذم وكذا لا يكون الناس مفترقين حتى يكون
بعضهم مهديين وبعضهم مضلين وكذا لا يحسن المقابلة بين الهداية والاضلال ق التعليق اى تعليق الهداية والاضلال
ق والدلالة المذكورة اى على الطريق الموصل او على خلافه ق والكافرين فانه تعالى دل الكل على الطريق الموصل وعلى
خلافه ق نسبة الهداية اى الهداية المنسوبة ق ووجدان اى الايمان والطاعة ق اى فقدان اى الكفر والعصيان
قوله كانت النسبة اى نسبة الهداية والاضلال اليه تعالى ق كان افعال العباد كالكفر والايمان والطاعة والعصيان
ق الهداية مجازا اى حقيقة ق على الطريق وفاقا ق والعدول الى المجاز كما هو رأى المعتزلة في الهداية والاضلال
المنسوبين اليه تعالى ق لنسبة الهداية اى للهداية والاضلال المنسوبين ق وايجاده اى فاذا نسب اليه تعالى كانت
النسبة حقيقة واذا نسب الى غيره كانت غير النسبة الى السبب ق بنفس الفعل بمعنى التأثير نكو ... رحمه الله

محضة بل انما يتعلق بما فعل به وهو هنا الاهتداء والضلال لكن يرد عليه ان النسبة ا
الحقيقية الى الفاعل انما هي بايجاد الفعل ما فعل بذلك الفعل في الحاصل بالمصدر لا بايجاد ما قد
يترتب عليه وقد لا كالاهتداء والضلال بالنسبة الى الهداية والاضلال نعم يتم ذلك لو كان الاهتداء
والضلال مطاوعي الهداية والاضلال وليسا كذلك لانهما من قبيل علم وتعلم لا من قبيل كسر وتكسر فالحق ان
يقال ان الهداية بمعنى الدلالة على الطريق الموصل كما في اللغة وانها عامة تكون مع الوصول وبدونه واستعمال
العام في فرده لا يكون تجوزا فهي في الآيات المذكورة مستعملة فيما مع الوصول بقرينة المقام فلا اشكال
اصلا وكان الاضلال عندهم بمعنى منع الالطاف وهو مختص به تعالى ويقبل التعليق بالمشية وانما
ذكره لانه ... المعتزلة
منعها للعلم اي علمه تعالى بانها لا تجدي نفعا او بمعناه اللغوي وهو الدلالة على خلاف الطريق
لكنه فعل الشيطان والاسناد اليه تعالى مجاز لما انه باقداره تعالى واما اللطف والتوفيق والعصمة كعندنا
ق لكن يرد ح ان التوجيه المذكور انما يفيد كون النسبة حقيقة ولا يفيد كون المنسوب باقيا على حقيقته وهو
المطلوب ق كالاهتداء يعني انهما ليسا من الحاصل بالمصدر ق مطاوعي الهداية فانهما ح يكونان من الحاصل با
المصدر ق لانهما اي الهداية والاهتداء والاضلال والضلال ق علم وتعلم فكما ان التعلم ليس مطاوعا للتعليم
بل بمعنى اخذ العلم من المعلم فقد يترتب على التعليم وقد لا فلذا يصح ان يقال علمته فلم يتعلم فهو اخص من مطاوعه كذلك الاهتداء
ليس مطاوعا للهداية بل اخص من مطاوعه ق مستعملة فيما اي في الدلالة التي ق وكان الاضلال اي مثلا ليشمل الطبع
والختم ق لا تجدي صريح في ان اللطف لا يجب عليه تعالى عندهم اذا علم انه لا يجدي ق وهو الدلالة لا بالمعنى الذي مر بل
بمعنى الدلالة على خلاف الطريق الموصل من حيث انه طريق موصل وجعله مائلا بتلك الحيثية وههنا بحث وهو ان كلام الشارح
هنا مشعر بان هذه الدلالة بهذه الحيثية معنى لغوي للاضلال عند المعتزلة وفيما سبق مشعر بان هذه الدلالة لا من
هذه الحيثية معنى لغوي له باتفاق الاشاعرة والمعتزلة سيد

فعندنا خلق قدرة الطاعة في العبد والخذلان خلق قدرة المعصية فيه واضافة القدرة
الى الطاعة او المعصية مشعرة بعدم تساوي نسبتها اليهما وقيل العصمة هي ان لا يخلق الله تعالى
في العبد الذنب كما هو المروي عن بعض اصحابنا رحمهم الله تعالى وقيل خاصية في نفس الشخص او بدنه يمتنع
معها صدور الذنب عنه ورد بانه حينئذ لا يستحق المدح بترك الذنب ولا الثواب عليه ولا التكليف به وعند
المعتزلة اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا او اتيانا او يقرب المكلف منها مع تمكنه في الحالين اى
الترك والاتيان ويسميان اللطف المحصل للواجب وترك القبيح واللطف المقرب منها ويخص باسم التوفيق
اللطف المحصل للواجب والخذلان عندهم منع اللطف ويخص باسم العصمة المحصل لترك القبيح والاجل
في اللغة الوقت واجل الشيء يقال لجميع مدته ولاخرها ثم شاع استعماله في اخر مدة الحيوة كما قال
الوقت الذي علم الله بطلان حيوة الحيوان فيه وهو واحد لا يتغير بتقدم او تاخر بحسب الاسباب كما
زعم المخالف والمقتول ميت باجله اى في الوقت الذي علم الله في الازل بطلان حيوته فيه لا بفعل العبد الا

ق فعندنا اى الفاظ مترادفة اذ هي خلق قدرة الطاعة ق قدرة الطاعة فعلى هذا لا يقال للطفل انه معصوم بخلافه
على القول الاول الاتي ق لا يستحق المدح عاجلا ق ولا الثواب آجلا ق ولا التكليف بجوزه ق ما يختار اعم من
العصمة اذ هي ما يختار ه ق والخذلان اه والاضلال منع اللطف باقسامه الثلثة اعني اللطف المقرب واللطفين
المحصلين للواجب وترك القبيح ولذا قال المص فيما مر والاضلال منع الالطاف بصيغة الجمع ق منع اللطف اى اللطف المحصل
للواجب فقط لا اللطف المحصل لترك القبيح ايضا كما اقتضيه صنيعه ق علم الله اى قدره في علمه لبطلانها ق بطلان حيوة قطعا
لا فرضا بحيث لا محيص عنه لا تقدما ولا تاخرا ق وهو واحد وفاقا للجمهور من المعتزلة حيث قال ان للمقتول اجلين
القتل والموت وللفلاسفة حيث قالوا ان للحيوان اجلا طبيعيا واخر اخترامیا ولبعض المحدثين القائلين باجلين معلق
ومخبر ق زعم المخالف وهو جمهور المعتزلة ق باجله وفاقا للكعبي وخلافا لجمهور المعتزلة حيث قالوا ان الاجل بالمعنى المذكور لم
يتحقق في المقتول اما زمان القتل فلانه لم يقدره تعالى للموت واما الزمان الذي علم الله بطلان الحيوة فيه لولا القتل فلعدم تحقق
البطلان فيه فمعنى قولهم المقتول ميت باجله انه لا اجل حتى يموت فيه وانما يكون له اجل لو عاش ويموت فيه ق علم
الله اى قدره الله في علمه لبطلانها تمت

ولو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت خلافا للجمهور
المعتزلة لا خلافا للكعبي بانه لو لم يقتل لعاش الى امتداد اجله وان
لا يموت خلافا لابي الهذيل من المعتزلة حيث قال لو لم يقتل
لمات البتة في ذلك الوقت والا لكان القاتل مغيرا للمعلوم الله
تعالى وهو محال تمت

الا ان موته مما خلقه الله عقيب فعل العبد كالضرب فيتوهم انه بفعله وليس كذلك اذ لا مباشرة منه فيه ولا توليد ووجوب الجزاء على القاتل لما ثبت في الحوامي الموت فانه ليس بفعله لا مباشرة ولا توليدا بل لما اكتسبه من الفعل المنهي ولما ارتكبه من النهي عن ذلك سيما عند ظهور البقاء وعدم القطع بما الاجل ومعنى زيادة البر في العمر كما ورد في الحديث لا يزيد في العمر الا البر كثرة الخير وطيب العيش فانه في حكم الزيادة للنصوص القاطعة على انه لا تقدم ولا تاخر على الاجل قال تعالى ما تسبق من امة اجلها وما يستاخرون فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون فصل في الرزق وهو ما ساقه تعالى الى الحيوان فانتفع به سواء بالتغذي او بغيره مباحا او حراما فيدخل رزق الانسان وسائر الحيوانات ويخرج ما لم ينتفع وان كان السوق للانتفاع لانه يقال فيمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع به ان ذلك لم يصر رزقا له وعلى هذا كل يستوفي رزقه ولا يأكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه وذلك بخلاف ما اذا قيل بدل فانتفع به لينتفع به على ما هو عند البعض فلخص بالماكول لكثرة استعماله فيه وقيده المعتزلة بان لا يكون لاحد منعه فيخرج الحرام لان الرزق مضاف الى الله تعالى واضافة الحرام الى الله تعالى قبيح بناء على اصلهم الفاسد فيلزم ان يكون من رزق في جميع عمره بالحرام مرزوقا وذلك باطل اذ قد دلت النصوص على ضمانه تعالى للارزاق

وما خلقه الله الخلق بمعنى افادة الوجود في غيره او بمعنى التعين والتقدير ق ولا توليد على الاصلاق ق اذ لا مباشرة اي وفاقا ق في الرزق بالكسر اسم لما رزق وبالفتح مصدر كما ان الذبح بالكسر ما ذبح وبالفتح مصدر ق وعلى هذا اشارة الى ان الاولى ان يقول فكل يستوفي اه ق ولا ياكل اي شرائه ق ولا الغير اه مستدرك [illegible]

للارزاق قال تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها خاتمة في التسعير تقدير ما
يباع به الشيء طعاما او غيره ويكون غلاء باعتبار الزيادة على المقدار الغالب في ذلك المكان
والزمان ورخصا باعتبار النقصان عنه باسباب من الله تعالى مما لا اختيار فيه للعبد كتقليل ذلك
الجنس وتكثير الرغبات فيه وبالعكس او له فيه اختيار كادخار الاجناس لكن مرجعه الى الله تعالى فالمسعر
هو الله وحده خلافا للمعتزلة زعما انه قد يكون من فعل العباد فصل اجتمعت الامة على
انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه والمعتزلة
من جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله واوجبوا على الله امورا بناء على اصلهم الفاسد من
جعلهم العقل حاكما بالحسن والقبح ونحن لا نجعله حاكما بل الحاكم هو الله تعالى فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء
لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه وتحيروا في معنى الوجوب عليه تعالى ففسروه تارة بانه لا بد ان يفعله
لقيام الداعي وانتفاء الصارف وتارة بان لتركه مدخلا في استحقاق الذم فمنها اللطف وهو ما
مما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية او يختار عنده الطاعة كالارزاق واكمال العقل و
ونصب الادلة وما اشبه ذلك من القوى والآلات لان منعه نقض الغرض الذي هو الاتيان
بالمأمور به ونقض الغرض قبيح يجب تركه ورد بالمنع لجواز ان لا يكون بعض المأمور به مرادا او

ق ولا واجب فيصدق السالبة عندهم لانتفاء الموضوع واما عند المعتزلة فلانتفاء المحمول ق حاكما بالحسن اي بحيث يدرك الحسن
والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم عند العقلاء او استحقاقهما عند الله مع الثواب والعقاب ق لا نجعله حاكما لا يخفى انه قد سبق
ان كل ما يفعله تعالى فهو حسن ولا اخفاء في ان هذا حكم العقل الا ان يقال ان المراد انا لا نجعل العقل حاكما للكل من الحسن والقبح بالنسبة
اليه تعالى بل البعض فقط ق هو الله اي شرع الله ق لا وجوب اي خلافا للمعتزلة وقوله كما لا وجوب عنه خلافا للفلاسفة فالاول
يستعمل في الامور الاختيارية والثاني في غيرها ق ورد اي بعد تسليم تصور القبح بالنسبة اليه تعالى [illegible]

لغرض او يتعلق بنقضه حكمة ولان منعه تقريب او تحصيل للمعصية وذلك قبيح ورد بعد تسليم ان ايجاد

القبيح قبيح بان عدم تحصيل الطاعة اعم من تحصيل المعصية وكذا عدم التقريب الى الطاعة اعم من التقريب

الى المعصية ولان الواجب من الطاعة لا يتم الا به لانه يحصلها او يقربه وما لا يتم الواجب الا به واجب

قلنا ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه مقدورا فليس مما نحن فيه على انه يجب ان لا يبقى كافر ولا فاسق

لان من الالطاف ما هو محصل ومن قواعدهم ان قصد اللطف واجب ويجب ان لا يخلو عصر من الانبياء

والاولياء يامرون بالمعروف يدعون الى الحق ومنها العوض وهو نفع خال عن التعظيم يستحق في مقابلة

ما يفعل الله تعالى بالعبد من الالم والسقم ونحوه مما يجري مجراه كتفويت المنافع عليه فيخرج الاجر

والثواب لكونهما للتعظيم في مقابلة فعل العبد وكذا النفع المتفضل به لكونه غير مستحق لان تركه

قبيح لانه ظلم فيجب فعله واختلفوا في وجوب كونه في الاخرة فقيل لا لانه لا يجب دوامه وقيل نعم لان

لان انقطاعه يوجب الالم فيستحق بهذا عوضا اخر وهلم ورد بجواز عدم شعوره بالانقطاع وفي حبوطه

بالذنوب فمن قال به

ق او يتعلق سند منع الكبرى قوله ان ايجاد اشارة الى منع الكبرى ق بان عدم اي بمنع الصغرى لان عدم اه قوله

تحصيل الطاعة اي الذي هو مقتضى منع اللطف ق اعم من تحصيل المعصية لجواز ان يوجد عدم تحصيل الطاعة بدون المعصية فيقتضي

ما يأتي على هذا ق كافر اي كافر ق ولا فاسق نفيا سبقا ق ما هو محصل اي للايمان والطاعة وكتب البعض انما يتم لو كان اللطف

المحصل عندهم منه ما يجد الالجاء وليس كذلك ق ويجب ان لا يخلو لهم اخذا مما سبق ان يقولوا انما ترك الواجب لعلمه بانه لا

يجدي ق بالعبد الاولى بالحيوان ليشمل البهائم ق من الالم سواء كان من الله او من العبد وكتب البعض اي الالم الذي لا نفع جزاء

لما صدر عن العبد كالم الحد كذا في المواقف ق فيخرج اي بقيد التعظيم وكذا بقيد ما يفعله الله تعالى عن تعريف العوض ق وكذا النفع

اي بقيد الاستحقاق ق فقيل القائل ابو هاشم واتباعه ق في وجوب كونه اي كون عوض المؤمن العاقل لا عوض الاطفال بقرينة

ما يأتي ق لا يجب لانه لو كان في الاخرة لوجب دوامه مع انه لا يجب دوامه فقوله لانه لا يجب دوامه مقدمة رافعة ق وقيل

نعم القائل ابو الهذيل العلاف والجبائي وكثير من المتقدمين اي نعم يجب كونه في الاخرة لانه يجب دوامه لان انقطاعه اه فقوله ٧

٧ لان انقطاعه اشارة الى ان الالم في الصغر اي لانه لو نفع يحصل الالم بسبب الانقطاع ويرد انه يستحق بهذا او نافع انه يجب وقد ورد منع الصغرى ق وهلم اي وهلم جرا ودوام العوض او الدنيا بسبب الذنوب ق بجواز عدم شعوره اي بالانقطاع او المؤلم تعريف العوض على الاول وكذا لكن لا يلحقه ايلام ناقص

فمن قال به قال الرد الحاصل في كل وقت من اوقات الآخرة في نعم العوض وعقاب الكفر والمحبوط

محال ومن لا قال عوض اهل النار باسقاط جزء من عقابهم بحيث لا يظهر لهم التخفيف وذلك بتفريق الجزء

الساقط على الاوقات بحيث لا يتألم بانقطاع التخفيف واختلفوا في ان اعواض الكفار والفساق وغير

العاقل كالصبيان والمجانين والبهائم يكون في الدنيا او في الآخرة واعواض الكفار والفساق في الآخرة

بتخفيف العذاب وفي ان البهائم هل تدخل الجنة ويخلق فيها العلم بان ذلك اعواض لها ومنها الأصلح للعباد في

الدين فقط كما ذهب اليه البصريون من المعتزلة ويعنون بالاصلح الانفع وقيل في الدنيا ايضا كما هو مذهب

البغداديين منهم يعنون به الاصلح في تدبير نظام العالم سواء كان فيه نفع العبد في الدين او الدنيا او لم يكن

ولا خلاف بين الفريقين في وجوب الاقدار والتمكين عليه تعالى لان تركه بخل ان علم بما هو الانفع وسفه او

جهل ان لم يعلم قلنا فيلزمهم ان لا يخلق الله تعالى الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة سيما المبتلى بالآلام

والاسقام وان لا يخلده في النار وان لا يميت المحسن وان لا يبقي المسيء سيما ابليس في زمرة انه حيث

ق فمن قال به اي بالحبوط من الذين قالوا بان اعواض الكفار والفساق في الآخرة ق في نعم العوض المستحق بسبب تحمل

الالم في العقاب ق ومن لا اي من المذكورين ق بحيث لا يظهر هذه الحيثية مع الحيثية الآتية تقتضي ان يكون المراد بالاوقات

بعضها اذ لو اريد جميعها لا احتاج الى القول بعدم ظهور التحقيق فانه لا يتصور انقطاعه حتى يتألم به ق وفي ان البهائم على

تقدير تعويضها في الآخرة ق بالاصلح الانفع الا ان الجبائي منهم اعتبر في الانفع جانب علم الله وزعم ان ما علم الله نفعه في الدين

وجب عليه اعطائه كاماتة من علم الله منه الكفر وتعريض من علم منه الايمان للثواب فيرد عليه من مات كافرا او عاصيا و

غيره لم يعتبر ذلك بل اعتبر اعتقاد العبد سواء كان انفع في علم الله تعالى ايضا كتعريض من علم منه الايمان او لا كتعريض

من علم منه الكفر فيرد عليه من مات صغيرا ق وسفه الواو ونظر الى كلام المصنف بمعنى او

يأتون الناس بالاساءة من حيث لا يرونهم فصل في اسماء الله تعالى وبه ينتهي مباحث الا

لهيات تغاير الاسم وهو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يعم انواع الكلمة وقد يقيد بالاستقلال و

التجرد عن الزمان على ما هو مصطلح النحاة والمسمى وهو المعنى الذي وضع الاسم بازائه والتسمية وهي وضع

الاسم للمعنى وقد يراد بها ذكر الشيء باسمه ضروري لا خفاء فيه بعد تصور معانيها لكنه لما كان اكثر ما يقع في

المحاورات في الاسماء هو الاسم الذي اريد به المدلول دون اللفظ وكانت الاحكام الواردة عليه واقع في

على مدلوله كما في زيد كاتب المدلول هو المسمى اطلق البعض القول بان الاسم نفس المسمى ثم لما كان مجرد ذلك

غير كاف في صحة القول المذكور ضرورة ان اللفظ غير المسمى وان اريد به المدلول قال المصنف والقول بان الاسم نفس

المسمى وان التسمية غيرهما مبني على ظاهره بل اريد بالاسم في هذا القول المدلول اي مدلول ما صدق عليه لفظ الاسم

تجوزا لانه لما لم يكن اللفظ ملحوظا قصدا بل تبعا والة للمعنى جعل كان لم يكن مذكورا بل المذكور هو المدلول فقط

فالمراد ان مدلول الاسم نفس المسمى وقد يقال

ق النحاة والمناطقة ق باسمه ضروري فعلى الاول هي صفة الواضع وعلى الثاني صفة المستعمل ق وكانت الاحكام

كانه عطف السبب ق مجرد ذلك اي غير المسمى وغير الاسم الذي هو المسمى لا غير الاسم الذي هو اللفظ فان ابن فورك وغيره

من جملة اصحابنا الذاهبين الى ان التسمية هي نفس القول الدال كما في شرح المواقف ق اطلق البعض وهو ابن فورك

وغيره ق القول بانه اي بحيث لم يشهد ذلك الاكثر وغيره ق قال المصنف اي اول المصنف قول ذلك البعض قال والقول اي فـ

والقول اي قول ابن فورك وغيره ق المدلول اي المدلول المطابقي ق ما صدق من لفظ زيد وعمرو ونحوهما ق لفظ الاسم اي

مفهومه ق تجوزا اي تجوزا لغويا باطلاق الدال وارادة المدلول او حذفيا اي مدلول الاسم على حذف المضاف ق مدلول الاسم

اي المدلول المطابقي للاسم نفس المسمى والمراد بالمسمى اما الموضوع له او الذات وعلى الثاني المراد بكون الاسم عين المسمى هو

الاتحاد المعتبر في الحمل شيخي

وقد يقع اذا اريد بالاسم المدلول فقد يكون نفس المسمى كاسم الذات وقد يكون غيره كاسماء الافعال

وقد يكون لا هو ولا غيره كاسماء الصفات على ما نسب الى الشيخ هذا ومن ههنا يعلم ان التمسك

من القائلين بالنفسية بقوله تعالى اى هنا تمسك به فى قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى لان التسبيح

للذات دون الاسم ومن القائلين بالغيرية بقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى لما ان المسمى واحد ليس

محل النزاع فان الكلام فيما صدق عليه مدلول لفظ الاسم وان مدلول لفظ الاسم هو اللفظ ليس الا

كما مر فكيف يتوهم ان يكون نفس الذات غاية ما فى الباب انه يكون ايقاع التسبيح على الاسم على سبيل

التجوز وذلك لا يفيد النفسية بل يؤكد الغيرية على انه كما يجب تنزيه ذاته وصفاته عن النقائص يجب

تنزيه الالفاظ الموضوعة له تعالى عن الرفث وسوء الادب ومبنى الخلاف اى منشأه ان الاسم

كزيد اذا اطلق فالمراد به المسمى كما فى زيد كاتب فان الكتابة فعل الذات او نفس اللفظ كما فى زيد مكتوب

ق وقد يقع القائل الشيخ الاشعرى وبعض اصحابنا الا ان الشيخ اراد بالاسم المدلول المطابقى وبالمسمى الذات فا

لمدلول المطابقى للفظ الله عين الذات وفى الخالق والرازق غيره وفى العالم والقادر لا عينه ولا غيره وهؤلاء

البعض ارادوا بالمدلول ما هو اعم من المطابقى وبالمسمى ما اراده الشيخ واعتبروا فى اسماء الصفات المعانى المقصودة

وصرحوا بان الاسم نفس الخلق مثلا ق نفس المسمى اى الذات لا الموضوع له ق كاسماء الافعال فيه ان المراد بالغير

ما هو المصطلح فينبغى ان يكون موجودا والخلق والرزق مثلا من الخالق والرازق ليسا بموجودين ق الى الشيخ

اى وبعض صحابنا ق فيما صدق اى فى مدلول ما صدق عليه ق وان مدلوله اى مسماه اى ما صدق مدلوله الخ

ق كما فى زيد مكتوب الكتابة ان كانت بمعنى ايجاد النقش فى الجسم فصفة النقش او بمعنى تصوير اللفظ بالنقش فصفة

اللفظ فمقوله او نقش اللفظ ان كان بالقاف والشين فهو المعنى الاول لها او بالفاء والسين المهملة فهو المعنى الثانى

لها وهذا الثانى هو المناسب للمقام شمس ك

فان المكتوب نقش اللفظ فلا يبعد ان يقع لهذا اختلاف في ان الاسم نفس مسماه او غيره كما
مر ثم لا خلاف في جواز اطلاق الاسماء والصفات عليه تعالى اذا ورد اذن الشارع وعدم جوازه
اذا ورد منعه واما اذا اتصف الباري بمعنى ولم يرد به اذن ولا منع ولا امر ادقه وكان مشعرا بالجلالة
فهل يجوز اطلاقه عليه تعالى منعه الجمهور لانه لا يجوز ان يسمى النبي صلى الله عليه وسلم بما ليس من اسمائه
بل لو سمى واحد من افراد الناس بما لم يسم به ابواه لم يرتضاه فالباري تعالى اولى ولم يجز بالاتفاق مثل
العارف والفطن لتوهم الاخلال لشهرة استعماله مع خصوصية يمتنع في حقه تعالى فان المعرفة قد
يشعر بسبق العدم والفطانة بسرعة ادراك ما تعرفه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل ولا مثل
الحارث والزارع وان كان واقعا في الكتاب لعدم الاجلال ولا يكفي في صحة الاجراء على
الاطلاق مجرد الوقوع في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام بل يجب ان لا يخلو عن نوع تعظيم
ثم اعلم ان مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات وقد يكون ماخوذا باعتبار الافعال والصفات
والسلوب والاضافات وقد يكون ماخوذا باعتبار الاجزاء ولا خفاء في كثرة اسماء
الله تعالى باعتبار الصفات والافعال والسلوب والاضافات وكذا الاخلاف
في اطلاق الاسماء المراد بالاسماء الاعلام والجمع باعتبار تعدد اللغات وبالصفات المشتقات ق والصفات
هذه الواوات بمعنى او

وكذا لا اختلاف في امتناع ما يكون باعتبار الجزء اذ لا يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسم
باعتباره عليه تعالى كالجسم على الانسان والحق ثبوت ما هو باعتبار نفس الذات وهو
لفظ الله فانه علم للذات وان كان مأخوذا من الاله بحذف الهمزة وادغام اللام وكان اسما
لمعبود مطلق فان ذلك لا ينافي العلمية وقيل غير جائز لان الوضع يقتضي العلم بالموضوع
له ولا سبيل الى العلم بحقيقة الذات واجيب بانه يكفي معرفة الموضوع له بوجه ككونه واجب الوجود
على انه يجوز ان يكون الواضع هو الله تعالى ولا ينحصر اسمائه في تسعة وتسعين وان ورد ان
لله تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة اذ ربما لا يكون اسم العدد لنفي الزيادة بل يجوز
ان يكون لغرض آخر كزيادة فضيلة او ان من احصاها دخل الجنة في موضع الوصف الباب السادس
في السمعيات اي في الامور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة او يتوقف هي على السمع كالمعاد

قوله وكذا لا اختلاف المناسب للمتن ان يقول ولا خفاء ق غير جائز المناسب غير ثابت ق يقتضي العلم
اي التصور المخصوص بالموضوع له ق بوجه اي كلي منحصر فيه ق بحقيقة الذات لم يقل احد ان الوضع يقتضي العلم
بحقيقة الموضوع له فالاولى ولا سبيل الى العلم الجزئي بالذات ق في موضع الوصف للاحتراز عن اسمائه تعالى
ليست سببا للدخول بحيث في الجنة ق يتوقف عليها اي بلا واسطة وتوقفا قريبا كنحو ثبوته تعالى وعلمه وحيوته
وغيرها ق عليها السمع بمعنى السمعي اي الدليل السمعي ويجوز ان يكون المنسوب اليه السمع باقيا لان المنسوب الى
السمع سمعي كان المنسوب الى الشافعي شافعي ق كالنبوة والمعجزة ولهم قرآنا ناطق او يتوقف هي خرج بالتوقف ما يثبت بكلام السمع والعقل كالتوحيد والكلام وامكان الرؤية والمعاد واما وقوعهما فسمعي صرف
فذكر قول الاول في الالهيات وامكان الثاني في السمعيات تبعي فافهم سيالكوتي رحمه الله

واسباب السعادة والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر والمعصية وفيه

فصول الفصل الاول في النبوة النبي انسان بعثه الله الى الخلق لتبليغ ما اوحي اليه اليهم و

كذا الرسول انسان وقد يخص الرسول بمن له كتاب وشريعة واعترض بما ورد في الحديث من زيادة

واجيب بانه يحتمل جمع نزول الكتب دفعة

عدد الرسل على عدد الكتب فقيل من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة والنبي قد

يخلو عن ذلك ثم البعثة لطف من الله تعالى وفضل منه للعالمين لانه يتضمن مصالح كمعاضدة

العقل فيما يستقل بمعرفته مثل وجود الباري تعالى وعلمه وقدرته ومعاضدته فيما لا يستقل به

العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني ورفع الاحتمال كازالة الخوف الحاصل عند الاتيان

بالحسنات لكونه تصرفا في ملكه تعالى بغير اذنه وبيان المبهم كمنافع الاغذية والادوية ومضارها

التي لا تفي بها التجربة الا بعد ادوار مع ما فيها من الاخطار وبالجملة منافع البعثة اكثر من ان تحصى

ق وكذا الرسول فعلى هذا لفظ الرسول يرادف النبي وعليه جمهور المعتزلة واما تخصيص الرسول فمذهب الاشاعرة وقبيل

من المعتزلة وقد يستدل على الثاني بقوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي وبما ورد في الحديث من زيادة

عدد الانبياء اي مائة واربعة وعشرين الفا على عدد الرسل اعني ثلثمائة وثلثة عشر ق فقيل من له كتاب كان المراد قبل

المراد بقوله المضمن له كتاب آه يعني ان الواو للفصل والمراد بالشريعة المجردة ق او نسخ لمنع الخلو لا الجمع كما في حق

نبينا عليه الصلوة والسلام ثم

من ان تحصى ولذا قال بوجوبها المعتزلة وبلزومها الفلاسفة فان قيل البعثة تتوقف على
علم المبعوث بان الباعث هو الله تعالى ولا سبيل الى ذلك قلنا يجوز ان يعرف المبعوث بنصب
الادلة له الدالة على ان القائل له ارسلتك هو الله تعالى دون الجن بان يظهر الله له آيات ومعجزات
يتقاصر عنها جميع الخلق وتكون مفيدة له ذلك العلم او يخلق العلم الضروري فيه بانه المرسل ولا
يرد ان العمدة في باب البعثة هي التكليف وهو لا يليق بالحكيم اذ لا اشتمال على فائدة للعبد لانه
محض مشقة ولا للمعبود لتعاليه عن الاستفادة والانتفاع وذلك لان منافع التكليف اكثر من
مضاره وان خفيت تفاصيل البعض على البعض كهيآت الصلوة وهيآت الحج ونحوهما وطريق
ثبوتها اي البعثة هو المعجزة مأخوذة من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز ثم
استعير للاظهار ثم اسند مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل وهي في العرف امر
خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وانما قال امر ليتناول الفعل كانفجار الماء من
بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار واحترز بقوله مقرون بالتحدي عن الكرامات وبقيد عدم
المعارضة عن السحر ووجه دلالتها على صدق دعوى الرسالة انها عند التحقيق بمنزلة صريح التصديق
لما جرت به العادة من ان الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري بالمصدق كمن يقول الدليل على اني رسول
هذا الملك الكريم ان يخالف هذا الملك عادته بان يقوم ثلثا ويقعد فيفعل فانه يكون تصديقا له

ويحصل به العلم الضروري بصدقه من غير ارتياب في لا يقدح فيه اي في دلالته على الصدق وحصول

(ان يكون لغيره تعالى مدخل فيه ولو بالاكتساب)

الجزم احتمال ان لا يكون ذلك الامر من الله تعالى بل مستندا الى مدعي الرسالة لخاصية فيه في نفسه

او بدنه او لاطلاع منه على خاصية في بعض الاجسام ليتخذها ذريعة الى ذلك او يكون مستندا الى

(كالكسوف والخسوف القريب ... اي خلقه الله ... بالاطلاع عليه)

وضع فلكي لا يطلع عليه غيره او يكون من ملك او جن او يكون ابتلاء او عادة اراد الله اجراءها او تكرر

عادة لا تكون الا في دهور متطاولة او يكون مما يعارض الا انه كان متروك المعارضة لعدم بلوغه

الى من يقدر على المعارضة او بلغه لكن تركه لمانع كالخوف والاشتغال بما هو اهم او لا يكون ذلك منه

تعالى لغرض لانتفاء الغرض في افعاله على ما هو المذهب او يكون لغرض لكن لا لغرض التصديق اي لا لان

يصدق مدعي الرسالة بالنبوة بل لغرض آخر مثل ان يكون اجابة للدعوة او معجزة لنبي آخر الى غير ذلك

من الاحتمالات مثل ان يكون اضلالا للخلق على ما هو المذهب من ان الله يضل من يشاء فان الاحتمالات

والتجويزات العقلية لا تنافي العلوم القطعية العادية الضرورية فنحن نقطع بحصول العلم بالصدق عقيب

ظهور المعجزة من غير التفات الى ما ذكر من الاحتمالات لا بالنفي ولا بالاثبات على ان الكلام فيما ثبت

(تفصيل الجواب)

العجز عن معارضته وحصل الجزم بانه خارق للعادة مع فرط الاهتمام من المتحدين بها وكونهم احق

بها ان امكنت لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس ما غلب على اهل

زمانه وتفاخروا به كالسحر في زمن موسى عليه السلام والموسيقى في زمن داود والفصاحة في زمن محمد

(عليه السلام ... والطب في زمن عيسى عليه السلام ...)

محمد صلى الله عليه وسلم فلا يحتمل انه ترك المعارضة وانما ذلك الامر شيء لا مؤثر فيه الا الله مثل احياء
الموتى وانشقاق القمر وانقلاع الشجر وتسليم الحجر والمدر فلا يتوهم انه لخاصية فيه او في بعض الاجسام او
غير ذلك من الاحتمالات على ان مجرد التمكين وترك الدفع من القادر المختار كاف في افادة المطلوب وان ترتب
الغايات على بعض افعاله مما لا خفاء فيه وان لم نجعلها اغراضا له ولكن لا نقول انه فعل المعجزة لغرض التصديق
بل انها دلت على تصديق الله اياه وانه صادق في دعواه وبذلك يحصل لنا التصديق فان حصول التصديق لنا بذلك
لا يتوقف على كونه غرضا له تعالى بل مجرد اظهار المعجزة على يد مدعي النبوة يكفي في ذلك وكذلك لا يتوقف على ان يعلم
كون الباعث تعالى صادقا في اخباره بان هذا المدعي صادق في دعواه فان اظهار المعجزة على يده اخبار
بصدقه لا بد وبناء على انه اي كون الباعث تعالى صادقا سمعي لا يعلم بدون السمع من الخبر الصادق اذ لا سبيل
الى ذلك بدليل العقل لان غايته ان الكذب نقص وهو على الله تعالى محال وثبوت المقدمتين بغير دليل السمع في حيز
المنع ومن هٰهنا يعلم انه يصح التمسك بخبر النبي عليه السلام في اثبات الكلام له تعالى على ان اظهار المعجزة على يد الكاذب
ممتنع عادة وقطعي الانتفاء كما هو حكم سائر العاديات وان جوز البعض بناء على شمول قدرة الله تعالى فصل
في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه رسول الله ارسله بالهدى ودين الحق لانه عليه الصلوة والسلام
ادعى الرسالة واظهر المعجزة وكل من كذلك فهو نبي اما دعوى النبوة فبالتواتر والاتفاق حتى جرى مجرى الشمس
في الوضوح واما اظهار المعجزة فلانه اتى متحديا بالقرآن المعجز بفصاحته بلغاء العرب العرباء مع كثرتهم كثرة حصى
البطحاء وشهرتهم بالعصبية والحمية الجاهلية ولو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لانه مما

بتوفر الدواعي الى نقله واجتمع العلم بجميع ذلك قطعي فلا يقدح فيه احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها
لمانع او عارضوا ولم ينقل الينا لعدم المبالاة به لقلة الالتفات ولم يطعنوا فيه من نظم القرآن مع كمال حذاقتهم وفرط عداوتهم
للاسلام بل نسبوه لكمال حسنه وبلاغته الى السحر كما هو دأب المتعجب فالمطاعن القادحة في اعجازه مدفوعة
اجمالا والتفصيل في كتاب المقاصد فان اردت معرفة التفاصيل فارجع وتعجبهم انما كان من فصاحته وحسن
نظمه وبلاغته لا لعدم تأتي المعارضة مع سهولتها في نفسها فبطل القول بان اعجازه بالصرفة كما هو مذهب
البعض كالنظام وكثير من المعتزلة والشيعة بمعنى ان الله صرف همم المتحدين وسلب علومهم التي لابد منها في الاتيان
بمثل القرآن على ان نقصان البلاغة ادخل في الاعجاز بالصرفة فلو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك
الاعتناء ببلاغته وعلو طبقتها لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ
في خرق العادة ولانه عطف على قوله لانه عليه السلام اخبر عن المغيبات الماضية والمستقبلة فالماضية كقصص موسى وعيسى
ويوسف وابراهيم ونوح ولوط عليهم السلام وغيرهم على تفصيلها من غير سماع من احد واما المستقبلة فمنها ما هو
في القرآن كقوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها وقوله تعالى الم غلبت الروم الى قوله لا يخلف الله وعده
وقوله تعالى سيهزم الجمع ويولون الدبر لتدخلن المسجد الحرام ليظهره على الدين كله وقوله لا يأتون بمثله الى غير
ذلك ومنها ما ليس فيه كقوله عليه الصلوة والسلام الخلافة بعدي ثلثون سنة وكاخباره بهلاك كسرى وقيصر
وزوال ملكهما وانفاق كنوزهما في سبيل الله تعالى الى غير ذلك ولانه ظهرت منه عليه الصلوة والسلام امور خارجة
عن العادة وهي تنقسم الى امور ثابتة في ذاته وامور متعلقة بصفاته وامور خارجة عنها فالاول كولادته مختونا مسرورا

مسروراً واضعاً احدى يديه على عينيه والاخرى على سوئته مع خاتم النبوة بين كتفيه وطول قامته
عند الطويل ووساطته عند الوسيط وكونه مبصراً من خلفه كما كان مبصراً من قدامه والثاني لكونه غاية في
صفة الكمال من الصدق والامانة والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع لاهل المسكنة
والشفقة على الامة والمصابرة على متاعب الرسالة والمواظبة على مكارم الاخلاق وبلوغ النهاية في العلوم
والمعارف الالهية الى غير ذلك وكونه مستجاب الدعوة كما دعا لابن عباس رضي الله عنهما باللهم فقهه في
الدين فصار امام المفسرين ودعا على عتبة بن ابي لهب باللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه اسد و[illegible]
كخرور الاوثان ليلة ولادته وسقوط شرف قصور الاكاسرة واظلال السحاب عليه وانشقاق القمر
انقلاع الشجر وتسليم الحجر ونبوع الماء بين اصابعه الى ان رويت الجنود ودوابهم وشبع الخلق الكثير من
طعام يسير وحنين الجذع في مسجد المدينة حين انتقل منه الى المنبر وشكاية الناقة عن صاحبها
وشهادة الشاة المشوية يوم خيبر بانها مسمومة وتسبيح الحصى وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى ومنها الشواهد
نصوص الكتب للانبياء المتقدمين عليهم السلام المنقولة الى العرب من التورية والانجيل والزبور كما فصل فيما عند
ذلك ومن كل الافناء عار لاهل الانصاف ما اجتمع فيه من الاخلاق الحميدة والاوصاف الشريفة والكمالات
العلمية والعملية والمحاسن الراجعة الى النفس والبدن والنسب فان العقل السليم يجزم بان ذلك لا يجتمع الا
عطف على ما اجتمع ... ما ... عليه ... وسلم باحكام
لنبي وما اشتمل عليه شريعته في كل باب مما يعلم المنصف الناظر فيه انه ليس الا وضعا الهيا وحيا سماويا و
المبعوث به لكل الانبياء ومنها ظهورها اي شريعته على سائر الاديان وانتشارها في الافاق والاقطار

اي عن الافناء عيار لاهل الانصاف [illegible]

مع قلة الاعوان وكثرة الاعداء عددا وشدتهم شوكة وفرطهم حمية وعصبية وبذلهم غاية الوسع في

اطفاء انوار شريعته مما لا يكون ذلك الا بعون الهي وتاييد سماوي وغاية تشبث المنكرين لنبوة

محمد صلى الله عليه وسلم الطعن في النسخ مطلقا بانه لو لم يكن الحكم الناسخ لمصلحة فعبث او لمصلحة لم يعلمها عند

شرعية الحكم المنسوخ فجهل او لمصلحة علمها واهملها اولا ثم راى رعايتها فبداء وبان الحكم اما موقت فانتهائه

لا يكون نسخا واما مؤبد فنسخه تناقض واما مرسل لا توقيت فيه ولا تابيد فاما ان يعلم الله استمراره

الى ابدا فلا يرتفع للزوم الجهل او الى غاية فانتهاؤه لا يكون نسخا والجواب عن الاول انه لمصلحة تجددت فان

المصالح تختلف باختلاف الازمان والاحوال وعن الثاني بانه مرسل لكنه موقت في علمه تعالى والرفع والتنسخ في

النظم وقد بين ذلك في موضع الذي عد لمثله نحو ما اشرنا اليه وخصوصا الذين موسى على نبينا وعليه

الصلوة والسلام تمسكا بما تواتر منه عليه السلام بزعمهم فتمسكوا بالسبت ابدا وهذه شريعة مؤبدة

ما دامت السموات والارض والجواب ان هذا افتراء عليه عليه السلام ودعوى تواتره مكابرة او على تقدير

وقوعه منه عبارة عن طول الزمان فانه كثيرا ما يعبر بالتابيد والدوام عن طول الزمان ثم النص والاجماع

يدل على انه صلى الله عليه وسلم مبعوث الى الناس كافة قال الله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس بل الى الثقلين قال

الله تعالى قل اوحي الى انه استمع نفر من الجن الاية وزعم بعضهم اليهود والنصارى انه مبعوث الى العرب خاصة

ان الاحتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتاب ورد بان احتياج اليهود والنصارى

وتبهم بالتحريف وانواع الضلالات مع ادعائهم انه من عند الله وانه لا يبعث نبي بعده ولكن رسول الله وخاتم

النبيين واذا ثبت انه خاتم الانبياء ثبت انه لا تنسخ شريعته بل شريعته ناسخة لجميع الاديان و

اجمع المسلمون على انه افضل الانبياء كيف وامته خير الامم قال الله تعالى كنتم خير امة وتفضيل الامة من حيث

من حيث انه امة تفضل للرسول الذى هم امته واختلفوا فى الافضل بعده فقيل آدم لكونه ابا البشر
وقيل ابراهيم عليه السلام لزيادة توكله واطمئنانه وقيل موسى عليه السلام لكونه كليم الله وقيل عيسى عليه السلام
لكونه روح الله وقيل نوح عليه السلام لطول عبادته ومجاهدته ودل الكتاب على معراجه صلى الله عليه وسلم الى
الاقصى واجماع القرن الثانى على انه فى اليقظة وبالجسد ولو كان عروج النبى صلى الله عليه وسلم فى المنام او با
لروح لما انكره الكفرة غاية الانكار ولم يرتد بعض من اسلم ترددا منه فى صدق النبى صلى الله عليه وسلم ودل
الخبر المستفيض على انه الى السماء والمنكر مبتدع والخبر الواحد الى الجنة او العرش او طرف العالم على
اختلاف الروايات فصل من شرائط النبوة الذكورة وكمال العقل والفطنة وقوة الرأى و
لو فى الصبى كعيسى عليه السلام والسلامة عن كل ما ينفر عنه الطبائع السليمة كالعيوب المنفرة من البرص
والجذام ونحو ذلك او ما يخل بالمروة كالاكل على الطريق او ما يخل بحكمة البعثة من اداء الشرائع وقبول
الامة ثم المختار ان الانبياء معصومون عما ينافى مقتضى المعجزة كالكذب فى التبليغ فان المعجزة تقتضى
الصدق فى دعوى النبوة وما يتعلق بها من التبليغ فلو جاز التقول والافتراء فى ذلك عقلا لادى الى
ابطال دلالة المعجزة وعن الكفر قبل البعثة وبعدها وجوز الشيعة لهم اظهار الكفر تقية واحترازا عن
القاء النفس فى التهلكة ورد بان اولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة وعن تعمد الكبائر بعد البعثة
سمعا عندنا لان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه وعقلا عند المعتزلة
بناء على اصلهم فى مسألة التحسين والتقبيح ووجوب رعاية الصلاح وعن الصغائر المنفرة كسرقة لقمة وعن

اي المعصية الاولى المذكورة واجب ابن الهمام

نعم غير المنفرة وعن سهو الكبيرة ايضا وذلك لئلا يلزم ما هو منتف قطعا كحرمة اتباعهم فانها منتفية
قطعا لان اتباعهم واجب بالاجماع وبقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني ولولا عصمتهم عما ذكر
لزم ثبوتها وكذا رد شهاداتهم فانه ايضا منتف للقطع بان من لم ترد شهادته في القليل من متاع الدنيا لا
يستحق القبول في امر الدين القائم الى يوم الدين ولولا عصمتهم عما ذكر لزم ان ترد شهاداتهم وكذا
وجوب زجرهم ومنعهم عن ارتكاب ذلك لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه منتف لاستلزامه
ايذاءهم المحرم بالاجماع وبقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الآية واستحقاقهم العذاب والذم لدخولهم
تحت قوله تعالى ومن يعص الله الآية وعدم نيلهم عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وكون ذلك
من لزوم كونهم حزب الشيطان وغير ذلك واحتج المخالف بما نقل من ذنبهم وتوبتهم واستغفارهم والجواب عنه
اما اجمالا فما صح منه وهو ما نقل متواترا او نص في كتاب الله فمحمول على السهو والنسيان او ترك الاولى او كونه
قبل البعثة واما تفصيلا فمذكور في التفاسير والكتب المصنفة في ذا الباب والاولى ان لا يحصر عددهم عليهم السلام
وانه ورد في الحديث ان عدد الانبياء مائة الف واربعة وعشرون الفا وعدد الرسل ثلثمائة وثلثة عشر لان
لان خبر الواحد لا يفيد الا الظن ولا يعتبر الا في العمليات دون الاعتقاديات واخذا من ظاهر قوله تعالى منهم
من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص والجمهور من المسلمين على عصمة الملائكة عليهم السلام لقوله تعالى
وهم لا يستكبرون يخافون ربهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول
وهم بامره يعملون وقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا خفاء ان مثل هذه العمومات يفيد الظن

الظن والظن لم يفد اليقين وما يقال من انه لا عبرة بالظن في باب الاعتقاد فان اريد انه لا

يحصل منه الاعتقاد الجازم والحكم القطعي فلا نزاع فيه وان اريد انه لا يحصل منه الظن فظاهر البطلان

واحتج المخالف بقصة ابليس مع كونه من الملائكة عليهم السلام بدليل تناول الامر الملائكة بالسجود

في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة الآية اياه ولذا عوتب بقوله تعالى ما منعك ان تسجد اذ امرتك

وبدليل صحة استثنائه في قوله تعالى فسجدوا الا ابليس وبغيبتهم في حق آدم عليه الصلاة والسلام

واستبعادهم جعله خليفة بقولهم في جواب اني جاعل في الارض خليفة اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك

الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ورد الاول بان ابليس كان من الجن ففسق عن امر ربه وعده من

الملائكة تغليب لا يقال كان بعضهم صار او بعض كان من طائفة من الملائكة مسماة بالجن شانهم الاستكبار

لانه خلاف الظاهر والثاني بان الاعتياب انما يكون لغرض اظهار نقص الغير وذلك انما يتصور لمن لا

يعلم والله سبحانه وتعالى عالم بجميع الاشياء فلا غيبة هناك بل قصدهم عليهم السلام التعجب والاستفسار

عن حكمة استخلاف من يتصف بما لا يليق مع وجود الاولى والاليق وانما علموا ذلك باعلام من الله تعالى

او مشاهدة من اللوح المحفوظ واما تعذيب هاروت وماروت ملكين ببابل فمعاتبة كما يعاتب الانبياء

على السهو والزلة ولم يكن منهما عمل بالسحر ولا الاعتقاد بتاثيره بل انما كان تعليم منهما مع تنبيه على

ان العمل به كفر وذلك ابتلاء من الله للناس فمن تعلمه وعمل به فكافر ومن تجنبه او تعلمه تعلمه

لشقاوة ولا يغتر به فهو مؤمن ثم جمهور اصحابنا والشيعة على ان الانبياء عليهم السلام
افضل من الملائكة خلافا للمعتزلة وابي عبد الله الحليمي والقاضي ابي بكر منا فعندهم الملائكة افضل
وعليه الفلاسفة وبالغ بعضهم من اصحابنا حتى فضلوا خواص البشر من الانبياء على خواص الملائكة
وعوامهم من المؤمنين (الغير الفاسقين) على عوامهم اما عقلا فلان للبشر عوائق عن العبادات العلمية والعملية من
الشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة لاوقاته وليس في ذلك للملائكة شيء ولا شك
ان اكتساب الكمال والمواظبة على الطاعات مع الشواغل والعوائق ادخل في استحقاق الثواب لكونه
اشق ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة واما سمعا فلقوله تعالى ان
الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير
الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالمين ومن جملتهم الملائكة
اذ لا تخصيص للملائكة من العالمين ولانه تعالى امرهم بالسجود لآدم قال الله تعالى واذ قلنا للملائكة
اسجدوا لآدم وامر الادنى بالسجود للافضل هو السابق للفهم لان السجود غاية انواع الخدمة
واخدام الافضل للمفضول مما لا يقبله العقل فلا يفعله الحكيم واذا كان آدم افضل منهم كان
غيره من الانبياء كذلك وفي استكبار ابليس والتعليل بانه خير من آدم يدل على ان امرهم بالسجود

بالسجود انما كان تعظيما وتكرمة لادم ولانه تعالى امر آدم بتعليمهم الاسماء فعلمهم والمعلم
افضل من المتعلم وسوق الآية ينادي على ان الامر ليس الا قصدا الى اظهار ما خفي من الفضل لادم
ورفع ما يتوهمونه فيه من النقصان ولذا قال تعالى الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض و
احتج المخالف بانهم كما هو مقتضى اصول الفلاسفة متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل
عن شوائب النقص والجهل والخروج من القوة الى الفعل على التدريج قوية على الافعال العجيبة كاحداث
السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة على انواع الخير منزهة عن ظلمة المادة
وعن الشهوة والغضب اللذين هما مبدء الشرور والقبائح علومهم واعمالهم ادوم لطول زمانهم
واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصي المنقصة للثواب وعلمهم لانهم يشاهدون اللوح المحفوظ
المنقش بالكائنات والاسرار ولا كذلك البشر وبقوله تع قل لا اقول لكم عندي خزائن الله
ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل والجواب انه
انما قال ذلك حين استعجل قريش العذاب الذي اوعدوا به كقوله تعالى والذين كذبوا باياتنا يمسهم
العذاب بما كانوا يفسقون والمعنى اني لست بملك حتى يكون لي القدرة والقوة على انزال العذاب
باذن الله تعالى كما يحكى ان جبرئيل قلب باحد جناحيه بلاد قوم لوط فاين حديث الافضلية

[illegible] الآية على ان الملك [illegible] افضل [illegible]

التي هي اكثر ثواب وبقوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبريل عليه الصلوة والسلام والمعلم

افضل من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ دون التعليم وقوله تعالى لن يستنكف المسيح ان

يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا يترفع عيسى عليه السلام عن عبوديته ولا من هو ارفع منه كقولك

لا يستنكف عن هذا الامر الوزير ولا السلطان والجواب ان الكلام سيق لرد النصارى وادعائهم

في المسيح مع النبوة الالوهية والترفع عن العبادة لكونه روح الله ولدا بلا اب والمعنى لا يترفع

عيسى عن عبوديته ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام قلنا الوجه الاول

على تقدير تسليم مقدماته لا يمنع كون اعمال الانبياء وعلومهم افضل واكثر ثوابا على انه معارض بما م

عن الوجه العقلي لافضلية الانبياء وتاويل البواقي من الوجوه السمعية في التفسير كما نقلناه واما

اطراد تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء والرسل فيجوز ان يكون لتقديمهم في الوجود او في قوة الايمان

بهم لكونهم اخفى لا للشرف ومن خوارق العادة كرامات الاولياء والولي هو العارف بالله المواظب

على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات وكرامته ظهور امر من قبله خارق

للعادة غير مقرون بدعوى النبوة وتفارق المعجزة بالخلو عن دعوى النبوة فلا توجب التباس النبي

بغيره ولا انسداد باب اثبات النبوة اذ لا تنفي دلالة المعجزة على النبوة وعدم شاركتهم للانبياء

دفع لما قال الفاضل ... من اطراد تقديم الملائكة [illegible] ذكرنا انه تعالى على ذكر الانبياء
والرسل لا يبعد ان يجعل ... الافضلية ... دفع لما قال الفاضل [illegible]
... من البدل لا يلتبس النبي بغيره ... [illegible]
... لا ... التصديق لا ... [illegible]
... بلغو ... ان يكون ما ... [illegible]
اثبات النبوة ... التصديق ... [illegible]

للانبياء في ظهور الخارق لا لمجرد تعظيم قدرهم ووقعهم في النفوس بل تفيد زيادة جلالة قدر
الانبياء وزيادة الرغبة في اتباعهم حيث نالت امتهم واتباعهم تلك المرتبة ببركة الاقتداء
بهم والاستقامة على طريقهم وتفارق الكرامة السحر ايضا بانها لا يجري فيها التعليم والتعلم ولا تتاتى
بها المعارضة ولا تجامع النفس الشريرة بخلاف السحر في ذلك كله ولا يكون السحر الا بمباشرة اعمال مخصوصة
بخلاف الكرامة وكلاهما واقع اما الكرامة فلقصة مريم قال تعالى كلما دخل عليها زكريا وجد عندها
رزقا قال انى لك هذا قالت هو من عند الله وقصة آصف من اتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف
وغيرهما مما روي عن كثير من الصلحاء واما السحر فلقوله تعالى ويعلمون الناس السحر وقوله فيتعلمون منهما
ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من احد الا باذن الله ولما ثبت انه سحر النبي
صلى الله عليه وسلم وعائشة رضي الله عنها وابن عمر رضي الله عنهما ولا دلالة لقوله تعالى في قصة موسى عليه
السلام يخيل اليه من سحرهم انها تسعى على انه لا حقيقة له وانما هو تخييل وتمويه وذلك لجواز ان
يكون سحرهم هو ايقاع هذا التخييل وقد تحقق ولا يلزم ان يكون اثره في تلك الصورة هو التخييل لا يدل على
انه لا حقيقة له اصلا واما الاصابة بالعين فهو ان يكون لبعض النفوس خاصية انها اذا استحسنت شيئا
لحقته الآفة فثبوتها قد جرت التجربة المشاهدات التي لا تفتقر الى حجة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم

العين حق وذهب كثير من المفسرين الى انه فيها نزلت آية وان يكاد الذين وللقائلين بالسحر والعين

في جواز الاستعانة بالرقى وجواز تعليق التمائم خلاف في كل من الطرفين كما قال في شرح المقاصد

اخبار وآثار ولا ترجيح في الجواز والمسئلة بالفقهيات اشبه والولي لا يبلغ درجة النبي لان

النبوة لا تكون بدون الولاية فهو ولي مع امر زائد ولا يسقط عنه التكاليف وما نقل عن اهل

الاباحة ان الولي اذا بلغ الغاية في المحبة وصفاء القلب وكمال الاخلاص سقط الامر والنهي ولم

يضره ذنب ولا يدخل النار بارتكاب الكبيرة فاسد باجماع المسلمين ولا يكون الولاية افضل

من النبوة وليس من الادب اطلاق القول به لان ولايته غاية الكمال لنيل مرتبة النبوة واما ولاية

النبي فهي افضل لما فيها من معنى القرب والاختصاص كما هو شان خواص الملك والمقربين منه وفي

النبي في غاية الكمال وفي النبوة معنى الانباء والتبليغ كما هو شان المرسلة من الملك الى الرعايا

لتبليغ الاحكام وقيل ان النبوة افضل لما فيها من الوساطة بين الحق والخلق والقيام بمصالح

الخلق في الدارين مع شرفه وشرفها هذه الملك والله اعلم **فصل** في المعاد العود

الشيء الى ما كان عليه والمراد هنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن

الى الاجتماع بعد التفرق والى الحياة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة

ق وفي النبوة كان الاولى من معنى الانباء ليكون عطفا على قوله المضي فيها من معنى القرب اه ق الرجوع

اي رجوع البدن واما الروح فلم يطرء عليه العدم لبقائه وفاقا قوله الى الحيوة اي في كل من الشقين ولذا لم يعطف

ق الى الابدان الاولى سيد رحمه الله بعد الفناء والمسبوق بالموت وبعد خروج النفس الناطقة

عن البدن

بعد المفارقة وأما المعاد الروحاني الذي يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما

كانت عليه من التجرد ولما كان المعاد الجسماني على بعض الاقوال متوقفا على اعادة المعدوم حاول

بيان جوازها فقال المجوز لاعادة المعدوم لان المعاد مثل المبدء بل عينه لان الكلام في اعادة

المعدوم بعينه والامكان للثاني لا يزول بحسب الاوقات اذ لا اثر للاوقات فيما هو بالذات على ان

المعدوم الممكن قابل للوجود والوجود الاول ربما افاد المادة القابلة الباقية زيادة استعداد

لقبول الوجود في ذلك الوقت اي وقت الاعادة لاكتسابها ملكة الاتصاف به اولا فصار قابليتها

له ثانيا اقرب واعادته على الفاعل اهون ولا يشتبه ان يكون هذا هو المراد بقوله تع وهو اهون عليه

لكنه قال في شرح المقاصد الاقرب ان يحمل الرجعة اهون على اعادة الاجزاء وما بقيت من

المواد الى ما كانت عليه من الصور والتاليفات على ما يشير اليه قوله تع قل يحييها الذي انشاها اول

مرة لا على اعادة المعدوم لانه لم يبق هناك القابل والمستعد فضلا عن الاستعداد القائم به و

ق بعد المفارقة الظاهر ان يقول الخ او رجوع الارواح الى التعلق بابدان اخر بعد مفارقتها عن الابدان الاول كما هو مذهب

الغزالي وغيره قوله الى ما كانت قد يقال ان هذا لا يلائم مذهب ارسطو القائل بحدوث النفس بعد البدن اذ لم يكن له تجرد

قبل التعلق بالبدن ولا التناسخية اذ لا تجرد للنفس على رأيهم اصلا لا قبل التعلق ببدن مخصوص ولا بعده ق على بعض

الاقوال كانه احتراز عن قول من قال بتجرد النفس كالغزالي كما يأتي تامل قوله اعادة المعدوم سواء بقيت مادته او

ق قابل للوجود اي متصف به سابقا ق الباقية كان فانية حتى يتاتي قول الشارح لكنه قال الخ فرجع رحمه الله

واحتج المخالف بان المعدوم لا اشارة اليه اذ لم يبق له ثبوت فلا حكم عليه بصحة العود لاقتضائه
ثبوت المحكوم عليه ولا اعادة الا بعد الحكم بصحة العود وما ذكرتم من انه ممكن الوجود في الزمان الثاني
كالاول انما هو نظرا الى ذاته وهو لا ينافي امتناع وجوده لامتناع الحكم عليه وبانه لو اعيد المعدوم
بعينه اي بجميع مشخصاته لا يبقى فرق بين المبدء والمعاد لوجوب اعادة الوقت ايضا لانه من جملة المشخصات
وانه محال ضرورة وبانه على ذلك التقدير يتخلل العدم بين الشيء ونفسه واللازم باطل بالضرورة و
الجواب عن الاول ان الاشارة العقلية كافية في صحة الحكم والا لامتنع الوجود اولا كما لو امتنع
لذاته وعن الثاني انا لا نم ان الوقت من المشخصات فانا نقطع بكون هذا الكتاب هو بعينه كان
في الامس والتغاير الاعتباري لا ينافي الوحدة الشخصية على ان الفرق حاصل بان المبدء واقع اولا
اي من غير سبق حدوث لا في الزمان الاول والمعاد واقع ثانيا اي مع سبق بالحدوث الاول لا في زمان
الثاني فيكون بينهما تقدم وتاخر وان كانا في زمان واحد وبهذا الاعتبار لزم الفرق بالتقدم و
التاخر بالذات او بالزمان يجوز تخلل العدم بين الشيء ونفسه كما لا يخفى ثم ان المحققين من الفلاسفة
والمليين على حقية المعاد ومختلفون في كيفيته وذهب جمهور المليين الى انه جسماني فقط لان
الروح عندهم جسم كالهواء والفلاسفة الى انه روحاني فقط لان البدن ينعدم بصوره واعراضه

لامتناع اعادة المعدوم عندهم

واعراضه ولا اعادة والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل للفناء اليه فيعود الى عالم المجردات بقطع

التعلقات وكثير من العلماء الى انه روحاني وجسماني جميعا وذهبوا الى ان النفس جوهر مجرد يعود

الى البدن والمعتمد انه قد ثبت بالكتاب والسنة واجماع الامة المعاد الجسماني وانه امر ممكن في نفسه

فوجب التصديق به والمعتزلة يدعونه بالعقل بناء على ان ثواب المطيعين وعقاب العاصين وعوض

المستحقين لا يتاتى الا باعادتهم فتجب لان ما لا يتاتى الواجب الا به واجب وفيه مع بنائه على

اصلهم الفاسد انه يتاتى بالمعاد الروحاني فلم لا يكفي فالاولى هو التمسك بدليل السمع وبالجملة

المعاد الجسماني من ضروريات الدين وانكاره كفر بيقين فاذن حمل الايات والاحاديث الواردة

في باب المعاد على التمثيل والتصوير للمعاد الروحاني هو خروج عن الدين اعني بالمعاد الروحاني هو فوز النفس

بعد العود الى عالم المجردات بقطع التعلقات في السعادة لوجدان ذاتها متصفة بالفضائل و

لشعورها بنقصانها الحادث ومبلغ الحق لعدم تعذر الظن ومن يقول بتجرد النفس وبقائها وعودها

الى البدن كما مر من ان من العلماء من يقول بالمعادين فلا بد فيه اصلا من الدين بل ربما يؤيده و

يبين الطريق الى اثبات المعاد بحيث لا يقدح فيه شبه المنكرين فالحشر على رايه ظاهر لظهور عدم

ق تجرد النفس قد يقال لا احاجة الى القول بتجرد النفس فان الحشر على راي من قال بجسميتها وبانه عبارة عن اجتماع

الاجزاء الاصلية بعد التفرق ظاهر ايضا بعين ما ذكره في المتن ق شبه المنكرين لاندفاع الشبه الثلثة المارة ولاندفاع

الشبه الرابعة من كون الانسان انسانا والكافر مثابا ق على رايه وكذا على القول بجسميتها وبتعلقها ببدن اخر

في الاخرة وان لم يقل به احد منهم

على اعادة البدن الاول وانما يتوقف على عود النفس الى البدن مطلقا وليس هذا تناسخا لكونه

عودا في الآخرة الى الابدان والتناسخ هو عود النفس في هذه الدنيا نعم قال المص ربما يميل كلام

هذا القائل الى ان هذا بان يخلق الله تعالى بدنا من اجزاء اصلية متفرقة للبدن الاول فيعيد اليه النفس

المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا ضير في ذلك الخصم وان لم يكن هو البدن الاول بعينه وتشخصه

على ما يشعر به قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها قيل فيكون المثاب والمعاقب

باللذات والآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قلنا العبرة في ذلك بالادراك

وانما هو للنفس ولو بواسطة الآلام وهو باق وان تبدلت الآلات واحتج المنكرون للمعاد

الجسماني بامتناع اعادة المعدوم والمعاد الجسماني يتوقف عليها للقطع بفناء التاليف والمزاج

ق وليس هذا اي الحشر قوله لكونه اي لكون عود النفس ق الى الابدان الاخرة ق نعم اي لكن ق وتشخصه يعني

ان الحشر لا يتوقف على عود البدن الاول بتشخصه فليكن مماثلا للاول ثم هذا مبني على تسليم ان التاليف والهيات

والمزاج والصور المنضمة الى الاجزاء الاصلية من المشخصات [illegible] حتى اذا لم يكن عائدا بتشخصه يكون تناسخا ثم

قوله المنكرون وهم الفلاسفة والتناسخية ق للمعاد الجسماني اي فقط ادعوا الروحاني بقرينة جواب المص ثم المراد با

المعاد الجسماني فقط عود الجسم بعينه وتشخصه هذا وانه لا يلزم من نفي المعاد الجسماني بهذا المعنى نفيه مطلقا والقول بالمعاد

الروحاني فقط فتدبر [illegible] وجهه انه اذا لم يعد بتشخصه فهو ليس اعادة بل ايجاد مثله [illegible] ق بامتناع اعادة اه

دليل للكبرى وقوله والمعاد الجسماني يتوقف اه صغرى تقرير القياس المعاد الجسماني يتوقف على اعادة المعدوم وما

يتوقف على اعادة المعدوم ممتنع لامتناع اعادة المعدوم ق والمعاد الجسماني اي فقط بعينه وتشخصه ادعوا الروحاني

[illegible] رحمه الله

والمزاج وكثير من الاعراض والجواب منع امتناع الاعادة مع انك قد عرفت من ان حق بقول بتجرد النفس الخ انه لا تتوقف عليها اى على اعادة المعدوم وبا فرلوا كل انسان انسانا آخر بحيث صار بعضه جزء منه فالاجزاء الماكولة اما ان تعاد فى بدن الآكل او الماكول او بدنهما لا سبيل الى الثالث لظهور استحالته ولا الى الاولين لانه ان عيدت فى بدن الآكل فلا يكون الماكول بعينه معادا او فى بدن الماكول فلا يكون الآكل بعينه معادا مع انه لا اولوية لجعلها جزء احدهما دون الآخر على انه يلزم فى اكل الكافر المومن اما تنعيم الاجزاء العاصية ان عيدت الاجزاء التى صارت عاصية فى بدن الآكل فى بدن الماكول او تعذيب الاجزاء المطيعة ان عيدت فى بدن الآكل ورد بان الحشر اعادة الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره لا الحاصلة بالتغذية فالمعاد من كل من الآكل والماكول هو الاجزاء الاصلية الحاصلة من ابتداء الخلق من غير لزوم فساد

ق وكثير من الاعراض وكل منها من المشخصات ق منع امتناع منع للكبرى بمنع دليلها ق مع انك منع للصغرى

ق لا يتوقف عليها اما لان العود الى بدن غير البدن الاول لجميع اجزائه او غيره بما عدا الاجزاء الاصلية والتابعة والهيات والمزاج لا يلزم انها من المشخصات ولئن سلمنا لا نم من عدم عودها امتناع المعاد الجسمانى مطلقا فافهمه

ق ورد ولا يخفى ان هذا ليس جوابا للعلاوة لان الاجزاء الاصلية للماكول على هذا الجواب يعاد فيه لا فى الآكل لانها فضلة بالنسبة اليه فيلزم تنعيم الاجزاء العاصية وانما الجواب انا لا نم وقوع تلك الاجزاء جزء للآكل وعلى تقدير التسليم فلا نسلم استحالة التنعيم المذكور لان العبرة فى التعذيب والتنعيم بالروح

ق من غير لزوم فساد من الفساد من الاولين عن عدم كون الآكل او الماكول معادا بعينه وعدم اولوية جعل الاجزاء جزء احدهما دون الآخر والا الفساد الثالث باق لان الاجزاء التى كانت اصلا فى الماكول لما اكتسبت العصيان فى الآكل لزم من اعادتها فى الماكول تنعيم الاجزاء العاصية

فان قيل يجوز ان تصير تلك الاجزاء التي كانت فضلة في الآكل واصلا في المأكول نطفة واجزاء
اصلية لبدن آخر فيعود المحذور قلنا الفساد في وقوع ذلك لا في امكانه ولعل الله يحفظها
من ان تصير جزءا اصليا لبدن آخر بل جزءا مطلقا فضلا عن ان يكون اصليا واما ما ذكروا من ان الغرض
لازم لفعله تعالى ولا غرض في الاعادة لانه اما ان يكون عائدا اليه او الى العبد والاول نقص
يجب تنزيهه تعالى عنه والثاني اما ايلام او التذاذ والايلام لا يليق بالحكيم واللذة الجسمانية دفع
للالم ولا الم في العدم فنحن نمنع لزومه وعلى تقدير لزومه نمنع انحصاره في اللذة والالم لم لا
يجوز ان يكون الغرض ايصال الجزاء الى المستحق ثم ما ذكر من ان المعاد هو الاجزاء الاصلية فانما
هو على سبيل الجواز لا لدلالة النصوص الواردة في باب الحشر اذ منها ما هي لاثبات نفس الاعادة
بدون تعيين ان المعاد هو الاجزاء باسرها ام الاصلية فقط وهو قوله تعالى يبدء الخلق ثم يعيده و
قوله تعالى فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ومنها ما هي لازالة استبعاد المنكرين
احياء الرمم بتذكير ابتداء الفطرة والتنبيه على كمال القدرة كقوله تعالى من يحيي العظام وهي
رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة الاية وقوله تعالى أئذا متنا وكنا ترابا الاية وهذه
وان كانت بظاهرها مشعرة بان مورد النفي والاثبات هي اعادة الاجزاء باسرها لا الاصلية

غاية الامر انه يستلزم الايلام او الالتذاذ نحن

لا الاصلية وحدها لكن المقصود منها اثبات الاعادة وازالة استبعاد المنكرين جهاء الوهم لا تعيين
المعاد فلا ينافي ما ذكر واختلفوا اى القائلون بحقيقة حشر الاجسام في ان الحشر ايجاد للاجزاء التى
يجب اعادتها بعد الفناء كما يشعر به قوله تعالى هو الاول والاخر اى في الوجود ولا يتصور ذلك الا بانعدام ما
سواه وليس بعد القيمة وفاقا فيكون قبلها واجيب بانه يجوز ان يكون المعنى هو مبدء كل موجود و
غاية كل مقصود او هو المتوحد في الالوهية او في صفات الكمال كما اذا قيل لك اهذا اول من
ذاك ام جزهم فتقول هو الاول والاخر وتريد انه لا ذاك سواه او هو الاول والاخر بالنسبة الى
كل حي بمعنى انه يبقى بعد موت جميع الاحياء او هو الاول خلقا والاخر رزقا كما قال خلقكم ثم رزقكم
وليس المراد انه اخر كل شيء بحسب الزمان للاتفاق على ابدية الجنة وقوله تعالى كل شيء هالك الا
فان المراد به الانعدام لا الخروج عن كونه منتفعا به لان الشيء بعد التفرق يبقى دليلا على الصانع
وذلك من عظم المنافع واجيب بان المعنى انه هالك في حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود الا بالنظر
الى العلة او المراد بالهلاك الموت وقوله تعالى كما بدأنا اول خلق نعيده وقوله كما بدأكم تعودون
والبدء من العدم فكذا العود وايضا اعادة الخلق بعد ابدائه لا يتصور بدون تخلل العدم وقد اجيب
بانا لا نم ان المراد بابتداء الخلق الايجاد والاخراج من العدم بل الجمع والتركيب على ما يشعر به
قوله تعالى وبدء خلق الانسان من طين او جمع لها عطف على قوله ايجاداه بعد التفرق وا[حياء]

والى معاد معنى المبدء الاول والغاية الآخر معنى الكليتين مستفاد من الحصر تامل [illegible]

على هو الاول والاخر في البقية [illegible]

وعدم فنائها لا قبل القيمة ولا بعدها [illegible] موجود

كما زعم [illegible]

اى في قوله تعالى ان امرء هلك

بل يجوز ان يكون الهلاك معنى الانعدام ثم يكون الاعدام بالنظر الى الذات [illegible]

التوقف [illegible] اورد الاجماع [illegible] الامام الرازي والامام [illegible]

بعد الموت كما يشعر به قوله تعالى واذ قال ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى الاية انى يحيي هذه الله
بعد موتها الى قوله وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما وقوله تعالى وكذلك النشور وكذلك
تخرجون الى غير ذلك من الآيات المشعرة بالتفريق دون الاعدام والجواب انها لا تنفي الاعدام وان
لم تدل عليه وانما سيقت بيانا لكيفية الاحياء بعد الموت والجمع بعد التفرق لان السؤال وقع
عن ذلك ثم هي معارضة بما سبق من الآيات المشعرة بالاعدام ولذلك قال في شرح المقاصد
الحق التوقف ثم الجنة والنار مخلوقتان الآن لقصة آدم وحواء واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها
بالاكل الشجرة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه اجماع الامة قبل ظهور المخالفين قال
في شرح المقاصد وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين ثم لا قائل بخلق
الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها مع ظواهر مثل قوله تعالى في حق الجنة اعدت للمتقين اعدت للذين
آمنوا بالله وازلفت الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين و
الحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مثل ونفخ في الصور خلاف الظاهر لا يعدل اليه بلا
قرينة قيل يمتنع خلقها في افلاك هذا العالم لامتناع الخرق والالتيام عليها وحصول العنصريات
فيها وهبوط آدم منها وفي عناصره لانها لا تسع جنة عرضها مثل عرض السماء والارض ولا
لا مضى للتناسخ الا عود الارواح الى الابدان مع بقائها في عالم العناصر ويمتنع في عالم آخر

الله وزاد في شرح ... ثم استدلال ... بجواز ... الاكثر مراده ... شرح المواقف والطوالع ... وكذا استدل بهذه الاية والآية من قوله تعالى ... شيخ ... على ما في شرح المواقف ...

اخر لانه لا احتياج الى محدد الجهات بكون كريا كما مر فلا خلاء في هذا العالم الا بنقطة فيلزم
الخلاء بين العالمين وهو محال ولاستحالة لامحالة على عناصر لها احياز طبيعية يلزم ان يكون
لعنصر واحد حيزان طبيعيان ويلزم سكون كل عنصر في حيزه الذي في ذلك العالم كونه طبيعيا
لدو حركته عنه الى حيزه في هذا العالم لكونه خارجا عنه وذلك محال ولو سلم عدم لزوم ذلك
فلا اقل من انه يلزم الميل الى ما عنه وهو ايضا محال ورد بمنع امتناع الخرق والالتيام واستحالة
الخلاء الى غير ذلك من المقدمات الفلسفية على انه لا يمتنع كون العالمين في محيط بهما بمنزلة الدرين
في نحن فلك ولا يستلزم الخلاء ولا يمتنع كون العناصر مختلفة الطبائع والمتفقة او حيزها في احد العالمين
غير طبيعي وليس الينا منع عود الارواح الى ابدانها بل تعلقها ببدن آخر في هذا العالم فان قيل اذا
كانتا مخلوقتين فيلزم هلاكهما لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه مع انه خلاف المجمع عليه قلنا
يحمل الهلاك على غير الفناء فالفناء لحظة لا ينافي الدوام عرفا ثم انه قال في شرح المقاصد لم يرد
نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت
العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وان النار تحت الارضين والحق
التوقف وتفويض العلم الى العليم الخبير لما مر انه لم يرد نص صريح في ذلك ولانه كلام مجمل فصل

اتفق المسلمون على ان سؤال القبر وعذابه وثوابه يعني سؤال منكر ونكير في القبر وعذاب الكفار و
بعض العصاة فيه وثواب المؤمن فيه حق بالآيات والاحاديث المتواترة المعنى اما الاية فكقوله
تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اي قبل القيمة وذلك في القبر بدليل قوله تعالى
ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وكقوله تعالى في قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا و
الفاء للتعقيب بلا تراخ وكقوله تعالى لا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم
يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله واما الحديث فكقوله صلى الله عليه وسلم القبر اما روضة من رياض
الجنة او حفرة من حفر النيران وكالحديث المعروف اذا وضع الميت في قبره الحديث والمنكرون
قالوا اللذة والالم والمسألة والتكلم لا تتصور بدون العلم والحيوة ولا حيوة مع فساد البنية
وبطلان المزاج ولو سلم فانا نرى الميت يبقى مدة من غير تحرك وتكلم ولا اثر تلذذ وتالم وربما
يدفن في صندوق او لحد ضيق لا يتصور فيه جلوس بل ربما يأكله السباع او يحرقه النار فيصير رمادا
تذروه الرياح فكيف يعقل والجواب اجمالا ان جميع ذلك استبعاد لا ينفي الامكان واذ قد اخبر به
الصادق به وجب التصديق به وتفصيلا انه ليس ببعيد ان يوسع القادر المختار اللحد والصندوق
بحيث يمكن الجلوس فيه ولا نم اشتراط الحيوة بالبنية على انه يجوز ان يبقى من الاجزاء الاصلية
لمن حرق قدر ما يصلح بنية ويقوم به الحيوة وليس ببعيد ان لا يشاهد الناظر ما يجري على الميت

اي مسئلة التعذيب نسخه

على الميت بل يخفيه الله عنه لحكمة لا اطلاع لنا عليها والقول بان تجويز امثال ذلك يفضي الى

السفسطة انما يتم فيما لم يقم عليه دليل ولم يخبر به الصادق وقوله تعالى مبتدء خبره لا ينفي يعني ان

المنكرين تمسكوا بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى اذ لو كان في القبر حيوة ولا محالة

بعقبها موت لانه لا خلاف في احياء الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لا واحدة فان

قيل ما معنى هذا الاستثناء ومعلوم ان لا موت في الجنة قلنا هو منقطع اى لكن ذاقوا الموتة الاولى

او متصل على قصد المبالغة في عدم انقطاع نعيم الجنة بالموت بمنزلة التعليق بالمحال اى لو

امكنت فيها موتة لكانت الاولى التي مضت لكن ذلك محال فان قيل وصف الموتة بالاولى يشعر

بموتة ثانية وليست الا بعد احياء القبر فتكون الآية حجة على المتمسك لا له اجيب بان المراد

بالاولى بالنسبة الى ما يتوهم في الجنة ويقصد نفيها وبقوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم

ثم يحييكم وقوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ولو كان في القبر احياء لكانت

الاحياءات ثلثة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر لا ينفي شيئا من ذلك عذاب القبر لان اثبات

الواحد والاثنين لا ينفي وجود الثاني والثالث على ان التعليق باحد المثالين كاف في المبالغة

والجوازان لا يجمع ما يعقبه اى عذاب القبر موتا او انه راجع في الموتة الاولى تبعا والجوازان

يسكت عن بعض الاحياآت وهو ما في القبر لخفاء امره وضعف اثره فلا يصلح دليلا على ثبوت
الالوهية ووجوب الايمان او ما في الحشر لكونه معاينا لاآتهم فيه فلا حاجة الى ذكره وبالجملة
الذي ثبت من الدين ان للميت نوع حيوة قدر ما يتألم ويتلذذ به وشهد بذلك الاخبار و
هذا لك باعادة الروح اليه ام لا او بجالته التي يسمى زوالها موتا فيه تردد وما يتوهم من امتناع
الحيوة بدون الروح ممنوع وانما ذاك في الحيوة الكاملة التي يكون معها القدرة والارادة والافعال
الاختيارية وقد اتفقوا على ان الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية فلا
لاتعرف حيوته لمن اصابته سكتة قال في شرح المقاصد ويشكل هذا بجوابه لمنكر ونكير على ما ورد
في الحديث ثم جميع احوال القيمة من المحاسبة المشار اليها بقوله تعالى ان الله سريع الحساب و
احوالها هول الوقوف وهول المسئلة وهول شهادة الشهود العشرة الالسنة والايدي والا
رجل والسمع والبصر والجلود والارض والليل والنهار والحفظة الكرام والحكمة في المحاسبة
كما نبها بعيران في سورة حم
والاهوال مع ان المحاسب خبير ظهور مراتب ارباب الكمال وفضائح اصحاب النقصان على رؤس
الاشهاد وزيادة في لذات هؤلاء ومسراتهم وآلام اولئك واحزانهم والصراط وهو جسر
ممدود على متن جهنم يرده الاولون والآخرون والميزان والحوض وتفاصيل احوال النار والجنة و

الجنة والنار امور ممكنة اخبر بها الصادق على ما نطق به الكتاب والسنة فوجب التصديق بها و
لا استبعاد فان يسهل الله تعالى العبور على الصراط وان كان احد من السيف وادق من الشعر و
لا في ان يوزن صحائف الاعمال او يجعلها اي يجعل الله الاعمال اجساما نورانية ان كانت
حسنات او ظلمانية ان كانت سيئات كما يشاهد كثيرا في النوم اجسام مخصوصة ويعبرها
المعبر باحوال مخصوصة وبالعكس فلا حاجة الى تاويل الصراط بطريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى
سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم كما زعمه كثير
من المعتزلة زعما منهم انه بالمعنى المذكور لا يمكن المرور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على
المؤمنين والصلحاء يوم القيمة ولا الى تاويله بالادلة الواضحة ولا بالعبادات كالصوم والصلوة
ونحوها ولا الى تاويل الميزان بالعدل كما زعمه بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا
يمكن وزنها او بالادراك كما قيل فميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق
وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العقل فصل الثواب فضل من الله والعقاب عدل
منه لان الكل ملكه فلا ظلم منه ولا وجوب عليه ولا استحقاق من العبد خلافا للمعتزلة وفي وجوبهما
على الله عندنا انه وعد ووعيد فلا يخلف الله وعده كما هو شان الكريم فيثيب المطيع البتة

الجاز الوعد على خلاف الوعيد فصار الخلف فيه فضلا وكرما يجوز اسناده اليه تعالى وفيه انه

يلزم الكذب في اخباره تعالى مع اجماع على بطلانه فالحق ان من تحقق العفو في حقه يكون خارجا

عن عموم اللفظ فيستحقاقهما ترتبهما على الافعال والتروك وملائمة اضافتها الى الطاعات والمعاصي

في مجاري العقول والعادات لا انه حق لازم يستحقه العبد ويقبح على الله تركه لانه لا واجب بمعنى اللازم

الذي يقبح على الله تركه لا الثواب على الطاعة ولا العقاب على المعصية ولان الطاعات وان كثرت

لا تفي بشكر بعض النعم فكيف يتصور استحقاق عوض عليها ولانهما لو استحقا بالمعنى المتنازع عندنا لما سقطا

عمن عاش واصر طول عمره على الكفر ثم امن او واظب مدة حيوته على الايمان والطاعات ثم كفر

نعوذ بالله تحقيقا للاستحقاق واللازم باطل بالاتفاق وقول المعتزلة ان عدم وجوبهما يفضي الى التواني

في الطاعات والى الاجتراء على المعاصي لان الطاعات مشاق ومخالفات للهوى لا تميل النفس

اليها الا مع القطع بلذات ومنافع تترتب عليها والمعاصي شهوات مستلذات لا تنزجر عنها

النفس الا مع القطع بالام ومضار تترتب عليها وان ايجاب الله المشاق بلا عوض نفع يقابلها

ظلم وانه تعالى منزه عنه وذلك النفع هو الثواب وان ايجاب المشاق لتحصل المنفعة لكن بلا مضرة

في تركها موجب لوجوب كل ما في فعله منفعة فلزم وجوب النوافل اذ لا مضرة في تركها مع ما في فعلها

فى فعلها من المنفعة مردود ضبر لقول المعتزلة بان كثر الاخبار والاثار فى الوعد والوعيد

يحصل بها الترغيب والترهيب ومجرد جواز الترك اى ترك الثواب والعقاب غير قادح فى ذلك

وذلك لان مجرد الوعد وان كان بدون الوجوب كاف فى ذلك المقصود الذى هو الترغيب والترهيب

وفى عدم لزوم الكذب ايضا وان الغرض بعد تسليم لزومه لا ينحصر فيما ذكر من المنفعة بل يجوز ان يكون

شكرا فى مقابلة النعم السابقة او حصول السرور للمطف بالمدح على اداء الواجب واحتمال المشاق

فى طاعة الله تعالى فصل لا خلاف بين المسلمين فى خلود من دخل الجنة ولا فى خلود اهل

الكافر فى النار سوى الكافر حكما كاطفال المشركين فهم عند بعضهم لا يعذبون بالنار بل خدم اهل

الجنة لان تعذيب من لا جرم له ظلم وبقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا تجزون الا ما كنتم

تعملون واما عند الاكثرين فهم كالكفار عنادا واعتقادا لدخولهم فى العمومات ولما روى ان

خديجة رضى الله عنها سئلت النبى صلى الله عليه وسلم عن اطفالهم الذين ماتوا فى الجاهلية فقال هم فى

النار وقيل من علم الله فيه الايمان والطاعة على تقدير بلوغه ففى الجنة او الكفر والمعصية ففى النار و

اما من جاء على الايمان وترك التوبة عن كبيرة ارتكبها فعندهم يقطع بانه يخلد فى النار من غير

عفو ولا اخراج منها وعندنا لا يقطع بالتعذيب فضلا عن التخليد بل يعفى عنه عفوا اما ادخل من

النار بعد حين ايما شاء الله تعالى للنصوص القاطعة الشاهدة بانهم يخرجون من النار ثم ادا

يدخلون الجنة قال الله تعالى فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز وقال ومن يعمل من الصالحات من
ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة وقال صلى الله عليه يخرج من النار قوم بعد ما صاروا
حمما وقال من مات ولم يشرك بالله دخل الجنة وان زنى وان سرق الى غير ذلك وليس دخول الجنة
قبل دخول النار وفاقا فتعين العفو او الانقطاع ولان ثوابه مستحق بالايمان والطاعة وعدا
عندنا وعقلا عندهم لا يزول بارتكاب الكبيرة سمعا عندنا وعقلا على قاعدة الاعتزال فيكون
لزوم ايصال الثواب اليه بحاله ولا يتصور ذلك الا بالخروج من النار والدخول في الجنة وهو المطلوب
ولان دوام عذاب من شرب جرعة خمر بعد ما واظب على الطاعات طول حياته لو لم يكن ظلما على قاعدتهم
فلا ظلم اصلا ولو لم يستحق بهذا ذما فلا ذم فان احتجوا بالعمومات الوعيد بالخلود الشاملة للكافر
وغيره كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم خالدا فيها قلنا مخصص بالكفار او بمتعمد السيئات لتقييد الاستحلال فمعنى من قتل مؤمنا
مستحلا قتله اذ التعمد على الحقيقة انما يكون من المستحل او بحمل الخلود على المكث الطويل والمكث الطويل
سواء جعل معنى حقيقيا او مجازا اعم من ان يكون مع دوام كما في حق الكفار او انقطاع كما في
حق الفساق او نحو ذلك كما يجاب عن اية من قتل مؤمنا بان التعليق بالوصف يشعر بالحيثية
فيختص بمن قتل المؤمن لايمانه جمعا بين الادلة والمعتزلة قالوا لو خرج الفاسق من النار لخرج حاكما

لخزى الكافر منها التناهيهما معصية قلنا لا نم تناهي الكفر قدرا ولو سلم فلا نم عليه التناهي

بل انما الخزى الفاسق لفضل الله تعالى ورحمته ووعده ومغفرته ولا نم صحة القياس في مقابلة النص

ولا في الاعتقاديات لان القياس انما يفيد الظن ولا عبرة بالظن في الاعتقاديات ثم اعلم انه

لا خلاف في ان من آمن بعد الكفر والمعاصي فهو من اهل الجنة بمنزلة من لا ذنب له ومن كفر نعوذ بالله

بعد الايمان والعمل الصالح فهو من اهل النار بمنزلة من لا حسنة له وانما الكلام فيمن عمل صالحا

واخر سيئا واستمر على الطاعات والكبائر كما يشاهد من الناس فعندنا مآله الى الجنة و

لو بعد النار واستحقاقه للثواب والعقاب بمقتضى الوعد والوعيد من غير حبوط والمشهور

من مذهب المعتزلة انه من اهل الخلود في النار اذا مات قبل التوبة فاشكل عليهم الامر في

ايمانه وطاعاته وما ثبت من استحقاقه كيف زالت فقالوا بحبوط الطاعات ومالوا الى

ان السيئات يذهبن الحسنات حتى ان الجمهور منهم على ان الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع

الطاعات مخالفة للنص قال الله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والعقل بانه لا يحسن

من الحكيم الكريم ابطال ثواب ايمان العبد ومواظبته على الطاعات طول عمره بسيئة واحدة

من الخمر على ان ابطال الحسنة بالسيئة ليس اولى من العكس كيف وقد قال الله تعالى ان الحسنات

يذهبن السيئات والبعض الآخر منهم على أن أيا من الطاعات والمعاصي أربت أي زادت
على الأخرى أجرا أو وزرا لا عددا فرب كبيرة يغلب وزرها أجر طاعات كثيرة ولا سبيل
إلى ضبط ذلك بل هو مفوض إلى علم الله تعالى أحبطت الأخرى محضا بأن يسقط الأقل ولا
يسقط من الأكثر شيء أو أحبطها موازنة بأن يسقط الأقل ويسقط ما يقابله من الأكثر
مثلا من له مائة جزء من العقاب واكتسب ألف جزء من الثواب فإنه يسقط عنه العقاب
ومائة جزء من الثواب بمقابلته ويبقى له تسعمائة جزء من الثواب ومن له مائة جزء من الثواب
واكتسب ألفا من العقاب سقط ثوابه ومائة جزء من العقاب وتمسكوا في ذلك بمثل قوله تعالى
حبطت أعمالهم لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى وقوله تعالى ولا تجهروا بالقول كجهر
بعضكم بعضا أن تحبط أعمالكم والجواب أنه لا يدل على المتنازع فيه وهو بطلان حسنة كاملة
بسيئة سابقة أو لاحقة وإنما يفيد أن من عمل عملا استحق به الذم وكان يمكنه أن يعمله على
وجه يستحق به المدح والثواب يقال إنه أحبط عمله كالصدقة مع المن والأذى وبدونهما وعورض
بمثل قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والزموا أي ردوا بما يقبلونه بأنه لا كبيرة ترجح
وزرها على أجر معرفة الله فيجب عليهم أن يلتزموا بها أي يقولوا بتكفيرها جميع الكبائر ولا

الكبائر فاذا لم يفعلوا ذلك بطل هذا بانه يتغالب الاعمال وسقوط اقلها باكثرها فصل

اتفقت الامة على انه تعالى عفو غفور يعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو

عن الكفر قطعا وان جاز عقلا لان الكل ملكه تعالى ومنع البعض الجواز العقلي ايضا لانه يخالف

الحكمة التفرقة بين من جهته غاية الاحسان ومن اساء غاية الاساءة وضعفه ظاهر وعند

الاصحاب يجوز العفو عن الكبائر بدون التوبة ايضا لان العقاب حقه تعالى فله اسقاطه مع ان

فيه نفعا للعبد من غير ضرر لاحد ويدل على الوقوع مثل قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده

ويعفو عن السيئات ويعفو عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا ان ربك لذو مغفرة للناس على

ظلمهم ويدل على نفيه في الشرك قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية وفي الاحاديث ايضا

دلالة على الوقوع والتخصيص اي تخصيص العفو في تلك النصوص بالصغائر او بما بعد التوبة او الحمل

بالرفع اي حمل العفو فيها على تاخير العقوبات المستحقة بمعنى يعفو يؤخر العقوبة مع كونه خلاف

الظاهر بلا دليل وتخصيص العام بلا مخصص وتقييد الاطلاق بلا قرينة وخلاف صريح الاحاديث

لا يصح عند البعض كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية لان المغفرة بالتوبة تعم

الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة وكذا تعم كل عاص فلا يلائم التعليق بمن يشاء المفيد

للبعضية وكذا مغفرة الصغائر لمن يجتنب الكبائر على ان في تخصيصها اخلالا بالمقصود اعني
تهويل شأن الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر ما سواه ولو كبيرة وقالت
المعتزلة يمتنع العفو عن الكبائر بدون التوبة تمسكا بالنصوص الواردة في وعيد الفساق
واصحاب الكبائر اما بالخصوص كقوله تعالى في المتولي عن الزحف وماواه جهنم وبئس المصير واما
بالدخول في عمومات الوعيد فان الخلف في الوعيد والكذب في الاخبار نقص لا يجوز على الله تعالى
وعقلا بانه اغراء على القبيح لان المكلف يتكل على العفو ويرتكب القبائح وهذا قبيح يمتنع
اسناده اليه تعالى ورد الاول بانهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة
ايضا مع بطلان الخلف فيه اجماعا بخلاف الوعيد فانه ربما يعد كرما والحق ما اشير اليه سابقا
من ان تحقق العفو في حقه يكون خارجا عن عموم اللفظ والثاني بان مجرد احتمال العقوبة يكون
زاجرا للعاقل عن ارتكاب الباطل فكيف مع الرجحان بالآيات القاطعة بالعذاب والوعيدات
الشائعة في ذلك الباب فكيف يكون احتمال تركها بل وقوعها في الجملة وبالنسبة الى عالم بعلمه
الا الله مفضيا الى الاجتراء الا ترى ان قبول التوبة مع وجوبه عندكم وعزم كل واحد عليها
غالبا ليس باغراء واذا جاز العفو عن الكبائر بدون التوبة فهو بالشفاعة اولى وقد قال تعالى

قال تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اى لذنوب المؤمنين والمؤمنات وتعم
الكبائر وقال النبي صلى الله عليه وسلم ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فسئل قوله تعالى لا يقبل منها
شفاعة وقوله تعالى لا تنفعها شفاعة الشافعين والضمير في منها ولا تنفعها للنفس العامة في قوله
تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا بعد تسليم كون الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم وتسليم
عموم الازمان والاحوال مخصص بقوله مثل جمعا بين الادلة هذا ثم لا خفاء في ورود الشرع
بالشفاعة كما مر وحملها المعتزلة على طلب المنافع للمطيعين والتائبين برفع الدرجات وزيادة
الثواب ويلزمهم ان كان الشفاعة بمعنى طلب المنافع لا اسقاط المضار فقط ان يكون من سئل الله تعالى
زيادة كرامة النبي شافعا له وهو باطل وفاقا واما الحمل على شفاعة الصغيرة او ما بعد التوبة فظاهر
البطلان لما مر من قوله صلى الله عليه وسلم ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر ولان الصغائر مكفرة عندهم
باجتناب الكبائر وترك العقاب بعد التوبة واجب عندهم فليس للشفاعة كثير معنى ثم الكبيرة هي
التي تشعر بقلة الاكتراث بالدين او التي حقت في كلام الشارع بالوعيد وقيل كل معصية فهي با
الاضافة الى ما دونها كبيرة وبالاضافة الى ما فوقها صغيرة وظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر
الاثم ما تنهون نكفر عنكم سيئاتكم يدل على ان الكبائر متميزة عن الصغائر بالذات لا بالنسبة

والاعتبار لانه لا يتصور حينئذ اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون
الكفر والاني للبشر ذلك وقيل كما في رواية ابن عمر رضي الله عنهما هي الشرك بالله تعالى والقتل بغير
حق والقذف اى قذف المحصنة بالزنا والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم والعقوق
اى عقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وقد يزاد كما في رواية ابي هريرة رضي الله عنه اكل
الربا وفي رواية علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر فصل في التوبة هي في اللغة الرجوع يقال تاب اذا
رجع وفي الشرع هي الندم عن المعصية لكونها معصية فان الندم عن المعصية لاضرارها ببدنه او
اخلالها بعرضه او ماله لا يكون توبة واما الندم لخوف النار فهل يكون توبة فيه تردد مبني
على ان ذلك هل يكون ندما عنها لقبحها او لكونها معصية ام وكذا الندم عنها لقبحها مع غرض اخر
وقال في شرح المقاصد ان جهة القبح ان كانت بحيث لو انفردت لتحقق الندم فتوبة والا فلا
ثم معنى الندم تحزن وتوجع على ان فعل وتمنى كونه لم يفعل وقيل لا بد مع ذلك العزم على الترك في
الاستقبال واعترض بان فعل المعصية في المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول او جنون او موت او
غير ذلك وقد لا يقتدر عليه لعروض آفة فلا يتصور العزم على الترك لما فيه من الاشعار بالاختيار
واجيب بان المراد العزم على الترك على تقدير الخطور والاقتدار لكن النادم عن المعصية لقبحها لا

لقبحها لا الخلو عن ذلك العزم فذكره في التعريف انما هو للبيان والتقرير وقالت المعتزلة

انه يكفي في التوبة اعتقاد انه اساء او انه لو امكنه رد تلك المعصية لردها ولا حاجة

الى الاسف والحزن لان الحزن لتوقع الضرر ولا ضرر مع الندم ولان العاصي مكلف بالتوبة

كل وقت ولا يمكنه تحصيل الغم والحزن فيه وهي واجبة وفاقا لكن عندنا سمعا لقوله تعالى

توبوا الى الله جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا وقالوا عقلا لما فيها من دفع الضرر

اي ضرر العقاب وكذا ثبوت القبول فانه واجب عندهم عقلا حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة

ظلم واما عندنا فلا اذ لا وجوب على الله وهل ثبت سمعا قال في شرح المقاصد لم يثبت في

ذلك نص قاطع لا يقبل التأويل وفي شرح المواقف قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده

لا يدل على الوجوب بل على انه الذي يتولى ذلك ويقبله وليس لاحد سواه والمصرح به في كلام

المعتزلة وجوبها على الفور حتى يأثم التارك بتاخير ساعة مثلا حقيرا اذ يلزم بتاخير

ساعة ذنب آخر يجب التوبة عنه وهلم جرا حتى ذكروا ان تاخير التوبة عن الكبيرة ساعة

واحدة يكون له كبيرتان المعصية وترك التوبة وساعتين اربع الاوليان وترك التوبة

عن كل منهما وثلث ساعات ثمان وهكذا ثم سقوط العقوبة عندنا بمحض عفو الله تعالى

والكرم وعند اكثرهم بناء على قاعدة التحسين والتقبيح بنفس التوبة وعند بعضهم بكثرة
ثوابها اذ لو كان بنفس التوبة لزم السقوط بندم العاصي عند معاينة النار ورد عليهم
انه لو كان بكثرة الثواب لما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون الاخرى
لان نسبة كثرة الثواب الى الكل على السواء ولا يلزم تجديدها كلما ذكر الذنب لانه قد
اتى بما كلف به وخرج عن عهدته خلافا للقاضي منا وابي علي من المعتزلة زعما منهما انه لو
لم يندم كلما ذكرها لكان مشتهيا بها فرحا بها وذلك ابطال للندم والجواب المنع اذ ربما يضرب
عنها صفحا من غير رجوع اليها واشتهاء لها وابتهاج بها ويصح التوبة عن بعض
الذنوب خاصة اذ ليس التوبة عن المعصية الا الرجوع عنها والندم عليها والعزم على ان لا يعاودها
وقد وجد ذلك ويكفي في التوبة عن المعاصي كلها الاجمال وان علم تفاصيل الذنوب لحصول الندم
والعزم وذهب بعض المعتزلة الى انه لابد من الندم تفصيلا ورد بانه مكلف بالتوبة كل
وقت مع امتناع احضار الذنوب الكثيرة في وقت واحد ثم انه قد يكفي في التوبة الندم
كما في ارتكاب الفرار عن الزحف وترك الامر بالمعروف وقد يتوقف تحققها على واجب آخر كرد
المغصوب وبدله فانه لا يصح التوبة مع ادامة اليد على المغصوب وقد يلزم ذلك الواجب
الآخر معها ولا يتوقف تحققها عليه كالحد للشرب والقصاص في القتل عمدا وقضاء

وقضاء الصلوة وارشاد من ضله والاعتذار الى من آذاه كما في الغيبة ولا يلزم ذكر

ما اغتابه به الا اذا بلغه على وجه فحش ويجب الامر بالواجب والنهي عن الحرام قال في شرح المقاصد

قد جرت عادة المتكلمين بايراد الامر بالمعروف والنهي عن المنكر في علم الكلام مع انهما بالفروع

اشبه وكانهما اشبهان التوبة في الزجر عن ارتكاب المعصية ولهذا اوردهما في فصل التوبة و

يطلب الامر بالمندوب والنهي عن المكروه لكن كل ذلك يشترط العلم من الفاعل بوجه المعروف من انه

مندوب او واجب معين او غيره مضيق او موسع عين او كفاية ويشترط العلم منه بوجه المنكر

وبالجملة يشترط العلم بما يختلف باختلاف حال الامر والنهي ليقعا على ما ينبغي ويشترط تجويز

التأثير بان لا يعلم قطعا عدم التأثير قطعا لئلا يكون عبثا واشتغالا بما لا يعني ويشترط انتفاء

المفسدة والمضرة التي هي اكثر من ذلك المنكر والضرر المحترز عنه يكفي فيه الظن ولا يختص

الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالوالي بل يجوز للآحاد والرعية بالقول والفعل الا ما يفضي

الى نصب القتال فحينئذ يختص به حذرا عن الفتنة ولا بالمجتهد بل يجوز للعوام ايضا الا ما

يفتقر اليه بان لا يستوي في ادراكه الخاص والعام بل يختص مدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه

امر ونهي بل الامر فيه حق موكول الى اهل الاجتهاد ولا بد ان يكون ورعا لا يرتكب مثله بل من

رئ منكرا وهو يرتكب مثله فعليه ان ينهى عنه لان تركه للمنكر ونهيه عنه فرضان متميزان
ليس لمن يترك احدهما ان يترك الآخر وهو فرض كفاية يسقط بقيام البعض عن الباقين
وهذا لا ينافي القول بانه فرض على الكل لان المذهب ان فرض الكفاية فرض على الكل ويسقط بفعل
البعض نعم اذا نصب لذلك احد تعين عليه ولا دلالة لقوله تعالى عليكم انفسكم على نفي الوجوب فان
المعنى على ما صرح به المفسرون اصلحوا انفسكم باداء الواجبات وترك المنهيات ومن ذلك الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر ولا اكراه في الدين منسوخ باية القتال فصل في حقيقة الايمان هو في
عرف اهل اللغة التصديق ويجيء الاصل الافعال من الامن للصيرورة او التعدية فكان المصدق صار
امن او جعل الغير امنا من التكذيب والمخالفة وفي الشرع تصديق النبي فيما علم مجيئه به بالضرورة
اي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع
ووجوب الصلوة وحرمة الخمر ونحو ذلك ويكفي التصديق بالجميع اجمالا وانما يحتاج الى التصديق
تفصيلا عند ملاحظة التفاصيل والاكثرون على انه لا بد في الايمان من الاقرار باللسان و
هو المحكي عن ابي حنيفة رضي الله عنه فعلى هذا من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار في عمره
مرة لا يكون مؤمنا عند الله ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من النار بخلاف ما اذا جعل انما

فانه يكون مؤمنا عند الله وكافرا عند الناس بخلاف

اسما للتصديق فقط فان الاقرار شرط لاجراء الاحكام عليه في الدنيا وكثير من

السلف على انه التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان ومع هذا

لا يخرج بترك العمل من الايمان بل يقطع بدخول الجنة وهو مذهب جميع ائمة الحديث وكثير

من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي رضي الله عنهما وعليه اشكال ظاهر يأتي مع جوابه عن قريب

خلافا للمعتزلة فانه عندهم يخرج تارك العمل عن الايمان ولكن لا يدخل في الكفر وهو القول

بالمنزلة بين المنزلتين الا انهم اختلفوا في الاعمال فعند بعضهم فعل الواجبات وترك المحظورات

وعند بعضهم فعل الطاعات واجبة كانت او مندوبة خلافا للخوارج فعندهم تارك العمل

خارج عن الايمان داخل في الكفر فان قيل كيف لا ينتفي الكل وهو الايمان بانتفاء الجزء اي

الاعمال وكيف يدخل الجنة من لم يتصف بما جعل الايمان اسما له قلنا المراد انه اي الايمان

يطلق على ما هو الاصل واساس دخول الجنة والنجاة من النار وهو التصديق وحده او مع

الاقرار وعلى ما هو الكامل المنجي بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل والاول لا ينتفي

بانتفاء العمل بخلاف الثاني ثم ان لنا مقامات الاول ان الايمان فعل القلب دون مجرد اللسان

الثاني انه التصديق دون المعرفة الثالث ان الاعمال ليست داخلة بحيث ينتفي هو بانتفائها

والدليل على انه فعل القلب اولئك كتب في قلوبهم الايمان الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان
الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم ولما يدخل الايمان في قلوبكم وفي الحديث اللهم
ثبت قلبي على دينك ومن كان في قلبه مثقال حبة من خردل من الايمان الحديث هذا ثم ان
من يقول ان الايمان مجرد اللفظ لا يعني انه هو التلفظ بهذه الحروف كيف كانت بل التلفظ بالكلام
الدال على التصديق القلبي باية الفاظ كانت وباية حروف كانت من غير ان يجعل التصديق القلبي جزء
منه والحاصل انهم للمقيد دون القيد ودون المجموع واحتج عليه بان النبي صلى الله عليه وسلم
ومن بعده كانوا يكتفون بكلمتي الشهادة وقد صح عنه صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا ذلك عصموا مني دماءهم واموالهم قلنا الاكتفاء بالكلمتين انما
كان في حكم الدنيا من عصمة الدم والمال كما قال صلى الله عليه وسلم فاذا قالوا ذلك عصموا الخ وانما النزاع
في حكم الآخرة واما المقام الثاني وهو ان الايمان هو التصديق دون المعرفة فهو ان حقيقة
الايمان في اللغة انما هي التصديق والاذعان والقبول المعبر عنه بالفارسية بگرويدن وباور
داشتن بشهادة النقل عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ويقابله الانكار والتكذيب و
ينافيه التردد والجهالة لا مجرد العلم والمعرفة الحاصل بالبرهان صفة مجردة لبعض الكفار من غير
تصديق واذعان وقبول عنادا واستكبارا قال تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون

يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وان الذين اوتوا الكتاب
ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم
ظلما وعلوا وبمقابلته حمل الجهالة والنكارة فلو كان الايمان مجرد العلم والمعرفة واليقين لحكم بايمان
بعض الكفار وقد وقع في عبارة السلف مكان لفظ التصديق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد
والمراد هو العلم التصديقي المعبر عنه بگرويدن يدل على ذلك ما ذكره امير المؤمنين على بن ابي
طالب رضي الله عنه ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق ولم يطرء في الشرع
على لفظ الايمان والتصديق تغير من المعنى اللغوي الى معنى آخر ولهذا كانوا يمتثلون من غير
توقف الى بيان واستفسار ولم يكن من الخطاب ما يمكن للافهام فلو كان منقولا شرعا الى معنى
آخر لما كانوا يمتثلون من غير استفسار على ان النقل خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل وانما
حصل متعلقه اى ما يجب الايمان به بامور مخصوصة بينت وفصلت فاحتيج الى بيان متعلقه
فقط ولهذا صح في جواب من قال للنبي صلى الله عليه وسلم اخبرني عن الايمان الايمان ان تؤمن بالله
وملائكته وكتبه ورسله الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم
ثم قال جبريل اتاكم ليعلمكم دينكم ولو كان الايمان غير التصديق لما كان هذا تعليما وارشادا
بل تلبيسا واضلالا فان قيل الايمان مأمور به فيلزم ان يكون فعلا اختياريا ولو كان

[Marginal note, left:] قد يقال انه لا دخل لهذا بالمقام اذ الكلام في ان الايمان هل هو نفس التصديق او التصديق مع عمل او اقرار والنزاع في ذلك... نعم النقل المذكور في الحديث... وكذا السلف ومن جعله مجرد التصديق... بعد ما جعله نفس التصديق... الشرعي او انه في الشرع نفس معناه اللغوي

[Marginal note, bottom:] والكلام في ذلك مأمور به ... اختيار ... معارض لهذا الدليل الا على كون حقيقة الايمان التصديق

الاولى بالفعل الاختياري الذي هو من مقولة ان يفعل الا الى ما صرح بالمصنف والالتفات الخلاف بين المجيب والسائل لفظيا منهي

اشارة الى كبرى الشكل الثاني اي كلما شيء وجد منه التصديق بفعل اختياري وبانضمام الى نتيجة القياس الاول ينتج لا شيء من الايمان بالتصديق الفعل اللغوي

بالمعنى اللغوي يعني التصديق المقابل للتكذيب المفسر بگرويدن و باور كردن لم يكن فعلا اختياريا

لانه كيفية نفسانية وذلك لانه من اقسام العلم والعلم من الكيفيات النفسانية كما سبق قلنا

معنى كون المامور به اختياريا ان يكون من مقولة الفعل البتة بل معناه هو ان يصح تعلق القدرة به

ويصح كسبه بالاختيار ومباشرة الاسباب وان لم يكن فعلا بل كان هو في نفسه كيفية كالعلم كما علم انه لا

اله الا هو والنظر كالنظر ماذا في السموات وهذا مبني على تفسير النظر بالترتيب الحاصل اي الهيئة

الحاصلة في المقدمات المرتبة والا فالمعنى الذي ذكره المصنف اولا الكتاب ليس من مقولة الكيف او غيرها

اي غير الكيفية وفي بعض النسخ او غيرهما اي غير الفعل والكيفية من الوضع كالقيام والقعود والانفعال

كالتسخن والتبرد والحركات والسكنات كالصلوة والتروك كالصوم الى غير ذلك فالواجب المقدور

المثاب عليه بحكم الشرع نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فكون الايمان مامورا به ومقدورا مثابا

عليه لا ينافي كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيق الله تعالى وهدايته

فغاية الامر انه يشترط كون التصديق المامور به حاصلا بالاختيار ومباشرة الاسباب فان التصديق

قد يكون بالكسب ومباشرة الاسباب بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر ونحو ذلك وقد يكون

بدونه كمن وقع عليه الضوء فعلم ان الشمس طالعة والمامور به يجب ان يكون من الاول على انه لو لزم

اي كان الصلوة مشتملة على الحركات والسكنات التي هي مقولة الاين كذلك هي مشتملة على الالفاظ التي هي من مقولة الكيف وعلى القيام والقعود والركوع والسجدة التي هي من مقولة الوضع منه

اي غاية الفرق بين الايمان وغيره ان التصديق انما يكون ايمانا ومامورا به اذا كان حاصلا بالاختيار لا مطلقا فيكون الايمان نوعا مخصوصا من مطلق التصديق منه

اي فيجمع مباين لما في المنطق والا فهو مستغن عن الايماء
لا يبعد ان يكون لفظيا بالاختلاف في التصديق فانه عم
الفعل كسبا والارادة والقبول كذا

لو لزم كون المامور به فعلا بمعنى التأثير جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه و
اكتسابه واما انه معنى غير ما جعل في المنطق مقابلا للتصور وقسيما له اي ما جعل مقابلا للتصور بگرويدن
فلا يلزم لكن اورد عليه ان المعبر عنه بگرويدن امر قطعي وهو التصديق البالغ حد الجزم وان
التصديق المنطقي يعم الظن بالاتفاق وعلى ما ذكرنا فاليقين الخالي من الاذعان والقبول كما
للسوفسطائي بوجود العالم ولبعض الكفار بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم لا يكون تصديقا بل يكون تصورا
او يكون واسطة بينهما وايضا اليقين المقارن للاذعان والقبول لكن بلا كسب واختيار لا يكون
اي بل يكون ايمانا لغويا مرادفا لتصديق المنطقي وكذا الفوز من عند
ايمانا شرعيا بل لغويا فيلزم ان يكون تصديق الملائكة بما القي اليهم والانبياء عليهم الصلوة
والسلام بما اوحي اليهم والصديقين بما سمعوا عن النبي صلى الله عليه وسلم او وقع في قلوبهم عند مشاهدة
المعجزة كله مكتسبا بالاختيار او يكونون غير مكلفين بتحصيل ذلك بالاختيار والكل موضع تامل
وربما ينافش في امكان حصول اليقين بدون الاذعان القلبي وفي كون بعض الكفار موقنين
بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم غير مصدقين به وكذا في ان كفرهم مبني على عدم التصديق به لا
انه مبني على عدم الاعتداد به بناء على ظهور امارات الانكار من الاباء عن الاقرار باللسان والا
ستكبار عن امتثال الاوامر وعن قبول الاحكام والاصرار على التكذيب باللسان ونحو ذلك

من موجبات الكفر مع تصديق القلب لمن صدق به ومع ذلك يسجد للصنم ولما فرغ عن المقام
الثاني شرع في بيان الثالث فقال اذ قد ثبت ان الايمان اسم للتصديق ولا اقل لما مر وان
المؤمن قد يؤمر بعد اثبات الايمان امثل يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام وينهى كقوله
تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقدموا الآية وان العمل قد يعطف عليه اي على الايمان والعطف يقتضي
المغايرة مثل قوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا وانه قد يجتمع
مثل قوله تعالى الذين آمنوا ولم يهاجروا وان طائفتان من المؤمنين فتتلوا الآية الى غير ذلك وان
الايمان شرط صحة العبادة والشرط غير المشروط وان من صدق واقر قبل ان يعمل مؤمن ظهر
بكل من ذلك ان الاعمال غير داخلة في حقيقة الايمان وذلك ظ فما اطبق عليه من السلف كان في
ومالك وغيرهما من انه اسم للتصديق والاقرار والعمل ارادوا الايمان الكامل المنجي كما مر لا المطلق
او ما هو الاصل واساس النجاة كما قيل ان الاقرار ركن زائد لا يفوت الايمان بفوته فضلا عن
العمل والمعتزلة لا ينكرون اطلاق الايمان شرعا على مجرد التصديق بالامور المخصوصة المبينة في
الحديث كما في الآيات المذكورة الدالة على ان الايمان هو التصديق ولكنهم يدعون النقل الى معنى
آخر شرعي هو الاعمال من فعل الطاعات وترك المعاصي لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين

عطف الى مرح العام ...

مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة اى ذلك المذكور

من اقام الصلوة وغيرها هو الدين المعتبر والدين المعتبر لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام

فكلام المصنف قتباس من الاية ولا يخفى لطفه هنا والاسلام هو الايمان لما سياتى فى الفصل اللاحق

ولقوله تعالى عطف على لقوله تعالى وما امروا الاية انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم

الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا ولقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم الى بيت

المقدس قلنا يجوز ان يكون لفظ ذلك فى الاية الاولى اشارة الى الاخلاص والتدين والانقياد

لما سبق من الاوامر بل ربما يكون هذا اولى من جعله اشارة الى جملة ما سبق لان ذلك مفرد مذكر

الاترى ان قوله تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنى عشر شهرا الى قوله الدين القيم معناه ان التدين

بكون الشهور اثنى عشر اربعة منها حرم والانقياد لذلك هو الدين المستقيم وان يراد فى اية ان

الدين عند الله الاسلام ان المعتبر دين الاسلام بحذف المضاف للقطع بان الدين وهو الملة والطريقة

التى يعتبر غالبا اضافتها الى النبى صلى الله عليه وسلم لا يكون نفس الاسلام الذى هو صفة المكلف ويجوز

ايضا ان يكون الاسلام غير الايمان لما سياتى وان يراد بقوله انما المؤمنون المؤمنون الكاملون

وان يكون الايمان فى قوله تعالى وما كان الله الاية مجازا فى الصلوة لظهور العلاقة وهو كون الصلوة

من شعب الايمان وثمرته مشروطة به ودالة عليه او يراد التصديق بوجوبها او بكونها جائزة
عند التوجه الى بيت المقدس واما مثل قوله صلى الله عليه وسلم لا يزني الزاني وهو مؤمن ولا يسرق
السارق حين يسرق وهو مؤمن فتغليظ ومبالغة في الوعيد للمعارضة بمثل قوله صلى الله عليه وسلم وان زنى
وان سرق ومثل وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون مما يدل على ان الايمان بمعنى التصديق يجامع
الشرك ونفي الايمان الشرعي وكذا قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما
هم بمؤمنين فمعنى التصديق بالله وحده كما في الآية الاولى وهو غير كاف بالاتفاق وباللسان
فقط كما في الثانية وهو محض النفاق والكفر بمثل سجدة الصنم والقاء المصحف في القاذورات
مع تصديق القلب بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ليس لكونه خللا بالعمل حتى يكون دالا على ما
زعموا من دخول الاعمال في الايمان والا اقتصر على نفي الايمان لانتفاء جزء منه ولم يحكم بالكفر فان المؤمن عندهم لا يدخل
في الكفر بترك العمل وانما يخرج عن الايمان نعم لو انهض دليلا فانما يكون من الخوارج بل لان
الشرع جعل بعض المعاصي امارة للتكذيب في الامور المذكورة من هذا القبيل بخلاف مثل الزنا
وشرب الخمر من غير استحلال فمرتكب الكبيرة مع الاتفاق على تسميته فاسقا عندنا مؤمن لتصديقه
(في التعليل نشر على غير وفق اللف)
بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وعندهم ليس بمؤمن ولا كافر لان له بعض احكام المؤمن كعصمة
الدم والمال والارث من المسلم والمناكحة والنسل والصلوة عليه والدفن في مقابر المسلمين

في مقابر المسلمين وبعض احكام الكافر كعدم اهلية الامام وعدم اهلية القضاء و

[اي كون بعض احكام الكافر كعدم اهلية ... او دليلا على عدم كونه مؤمنا انما يتم ...]

الشهادة فجعلوا له منزلة بين المنزلتين وهذا انما يتم لو كان ما جعلوه احكام الكافر

خواصه التي لا تتجاوز المؤمن كاحكام المؤمن وهذا نفس المتنازع واسما بين الاسمين

وانما ذكره لدفع توهم ان المراد بالمنزلة بين المنزلتين منزلة بين الجنة والنار فزعموا

ان هذا اخذ بالمتفق عليه وهو الفسق وترك المختلف فيه وهو الايمان والكفر فان

الامة اجتمعت على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا او كافرا فوجب

الاخذ بالمتفق عليه وترك المختلف فيه ورد بانه ترك المجمع عليه وهو عدم الواسطة

بين المؤمن والكافر فانهم اجتمعوا على انه اما مؤمن او كافر واخذ بما لم يقل به احد فضلا

عن الاتفاق وعند الخوارج هو اي مرتكب الكبيرة كافر بل عند جمهورهم كل معصية كفر تمسكا

بظواهر النصوص الواردة تغليظا في الوعيد مثل قوله تعالى في تارك الحج ومن كفر فان

الله غني عن العالمين وقوله صلى الله عليه وسلم من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وبظواهر النصوص

الناطقة باختصار العذاب على الكفار مع قيام الادلة على ان الفاسق يعذب كقوله تعالى

[هامش: ... عند المرتكب للكبيرة فاسقا ... لا مؤمنا ولا كافرا ...]

ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فانذ

رتكم نارا تلظى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى وفي قوله ظواهر النصوص اشارة الى الجواب

اجمالا وكذلك قوله تغليظا وتهويلا اذ فيهما نوع تفصيل ونحو ذلك كالآيات الدالة

على ان الفاسق مكذب بالقيمة ولا شك ان المكذب بها كافر كقوله تعالى واما الذين فسقوا

ففي النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم

اي بغير التكبر

بها تكذبون وقيل هو منافق لان عصيانه دليل كذبه في دعوى تصديقه بما جاء به النبي

صلى الله عليه وسلم كمن ادعى انه يعتقد ان في هذا الجحر حية ثم يدخل يده فيها ورد بالمنع

لجواز ان يرجو الرحمة ويؤمل توفيق التوبة او يلهيه عن آجل العقوبة عاجل اللذة بخلاف

الجحر والحية واما جعل مثل الكذب من علامات النفاق لقوله صلى الله عليه وسلم آيات

المنافق ثلث الحديث فتهويل للقطع بانه من وعد غيره ثم اخلفه لم يكن منافقا في الدين اذا

وفي قبول الايمان للزيادة والنقصان وفي
صحة الاستثناء ونفع حصر العنوان في المعنون
تامل تعرف

اذا تاملت في حال الفاسق على عكس حال المنافق لانه يضر حسناته ويظهر سيأته

فصل في الاسلام الاجماع على ان كل مؤمن مسلم وبالعكس ولا يعقل بحسب الشرع

مؤمن ليس بمسلم ولا مسلم ليس بمؤمن وهذا هو المراد بترادف الاسمين ولو كانا متغايرين

لكان لاحدهما في الدنيا او الاخرة حكم ليس للاخر وليس كذلك للاجماع على ان حكمهما

واحد لان معنى الايمان هو التصديق ومعنى الاسلام هو التسليم ولا يظهر بينهما كبير

فرق فان مرجعهما الى القبول والاذعان والانقياد والاعتراف اذ يكونان بدون

ذلك ولكن لتغاير مفهوميهما في الجملة قد يتعاطفان مثل قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات

والمؤمنين والمؤمنات وقوله فما زادهم الا ايمانا وتسليما مع ان العطف قد يكون على

طريق التفسير ولاطلاق الاسلام على الاستسلام والانقياد الظاهر قد يثبت مع نفي الا

يمان لقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا واما الا

سلام المعتبر في الشرع المقابل للكفر فلا يتصور انفكاكه عن الايمان ولا انفكاكه

عنه ولكون السؤال عن متعلق الايمان وعن شرائع الاسلام بعض احكامه

[Margin notes:]

بناء على ان الايمان هو المعرفة والعلم النفسي او التصديق والاسلام هو الانقياد فقط فبينهما نسبة الكلية والجزئية والعموم والخصوص ... وان كان بينهما نسبة التباين في المفهوم ... والمصدق لا يكون مسلما ... النقض لانه لا يتحقق ...

قد يتعاطفان على الاخر ... لا يتعاطف احدهما ... ولا التساوي ... المغايرة على تغايرهما

... عطف ... انفكاكه ...

فلابد بسؤال جبريل عن الايمان على حدة والاسلام على حدة على تغايرهما ان اراد اه

فتعلقه الاعمال والافعال القلب الجوارح وغيرها

المشروعة وورد في الحديث الايمان ان تؤمن بالله الخ والاسلام ان تشهد ان لا اله

الا الله الخ وقد فسر الايمان بما فسر به الاسلام كما قال صلى الله عليه وسلم لقوم وفدوا عليه

اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم فقال شهادة ان لا اله الا الله

وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم

الخمس وما ذلك الا لان حكمهما واحد ثم ان الاشاعرة والمعتزلة على ان الايمان يزيد

وينقص وهو المحكي عن الشافعي وبعض العلماء والجمهور كابي حنيفة واصحابه و

كثير من العلماء على ان الايمان لا يزيد ولا ينقص واختار امام الحرمين لما

انه التصديق البالغ حد الجزم واليقين ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان لان ذلك انما

يكون باحتمال النقيض ولا احتمال فيه وانما يتفاوت اذا جعل اسما للطاعات المتفاوتة

قلة وكثرة لا يقال على تقدير جعله للاعمال اولى بان لا يزيد ولا ينقص لانه لا مرتبة

ق يزيد وينقص اه ان الزيادة والنقصان عند الاشاعرة بحسب الشدة والضعف وعند المعتزلة بحسب قلة

الاجزاء وكثرتها لان الايمان عند الاولين غيره عند الاخرين كما مر ويجوز ان يكون المراد ان نفس الايمان

او جزئه عندهم اعني التصديق يزيد اه ق لما انه صغرى ق ولا يتصور كبرى ق وانما يتفاوت اي بالزيادة

والنقصان لكن لا بحسب الشدة والضعف بل بحسب كثرة الاجزاء او قلتها ق للاعمال اي الاعمال التي تطرء

على المكلفين من ابتداء زمن التكليف الى انقراض زمنه تحرير

لا مرتبة فوق الكل ولا ايمان دونه وهو ان حد الاستكمال الايمان نحو الزيادة على ما لم يكمل

محال لانا نقول هذا انما يرد على من يقول بانتفاء الايمان بانتفاء شيء من الاعمال و

التروك لا على من يقول ببقائه ما بقي التصديق كما هو مذهب السلف الا ان الزيادة وا

اي في اصله [illegible]

النقصان على هذا يكون في كمال الايمان لا في اصله ورد بان اليقين ايضا يتفاوت

قوة وضعفا وكفى شاهدا قول الخليل عليه مع ما كان له من التصديق ولكن ليطمئن

قلبي على ان القول بان المعتبر في حق الكل هو اليقين وان ليس للظن الغالب الذي

لا يخطر معه النقيض بالبال حكم اليقين محل نظر وان ايمان احاد الامة لا يساوي ايمان

الانبياء والاولياء قطعا ولا معنى للزيادة والنقصان الا هذا وان ظاهر الكتاب

والسنة قبول الزيادة والنقصان واذا تليت عليهم اياته اي ايات الله زادتهم ايمانا

لم يقل كقوله تعالى ونحوه ايمانا لان المعنى اذا تليت زادتهم تصديقا بان في الكتاب ما

يدل على قبول الايمان الزيادة والنقصان والمقصود ظاهر ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم

ويزداد الذين امنوا

لانه اليقين [illegible] من اجلى البديهيات الى اخفى النظريات

ق فوق الكل حتى يكون الكل اصل الايمان وناقصا وتلك المرتبة زائدة عليه ق دونه حتى يكون المرتبة
التي دون الكل اصل الايمان وناقصا ويكون الكل زائدا عليه ق انما يرد اي يرد [illegible] والا فالمعتزلة والخوارج
قالوا ان الايمان اسم للاعمال والتروك التي دخل وقتها ووجبت على المكلف لا للتي لا يدخل وقتها اذ لم
تجب عليه بعد ق في كمال الايمان اي في احد معنى الايمان وهو كمال الايمان

الذين آمنوا ايمانا وما زادهم الا ايمانا وتسليما فاما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا وفي
الحديث ان الايمان يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار وروي
مرفوعا لو وزن ايمان ابي بكر بايمان هذه الامة لرجح به والحمل على الزيادة بحسب
الدوام والثبات وكثرة الازمان فبفضل النبي صلى الله عليه وسلم من عداه بدوام تصديقه
وعصمة الله اياه من مخامرة الشكوك وبحسب الاعداد فان لكل تصديق عرض لا يبقى فيقع للنبي
صلى الله تعالى عليه وسلم متواليا ولغيره على الفترات ويثبت للنبي صلى الله عليه وسلم اعداد من الا
يمان لم يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر وما يقال من ان حصول المثل بعد انعدام
الشيء لا يكون زيادة فيه مدفوع بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي
ذلك او على الزيادة بحسب زيادة المؤمن به عند ملاحظة التفاصيل فان محل الايمان واجب
اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس متفاوتون في ملاحظة التفاصيل
كثرة وقلة فيتفاوت ايمانهم زيادة ونقصانا

حيث الاحكام والفرائض كما كان في عصره عليه السلام لانه كلما نزل حكم آمنوا به فزاد ايمانهم بزيادة ما يجب الايمان به وهذا لا يتصور في غير عصره عليه السلام وهذا تاويل ابي حنيفة رضي الله عنه للايات الدالة على ان الايمان يزيد وينقص ابن الفالح

ونقصانا او بحسب زيادة الآثار والانوار في القلب فانها تزيد بالطاعات وتنقص با
المعاصي تكلف لا يصار اليه الا ان نثبت ان التصديق في نفسه لا يقبل التفاوت ثم
كثير من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم والمجتهدين شكر الله سعيهم على صحة الاستثناء في
الايمان بان يقال انا مومن ان شاء الله تأدبا باحالة الامور الى مشية الله تعالى او تبركا
بذكر الله تعالى او ترددا فيما هو آية النجاة اعني ايمان الموافاة وهو ايمان آخر الحيوة لا
في الايمان الناجز وهو الايمان الثابت في الحال وذلك لان العبرة بايمان الموافاة
لا يعني ان ايمان الحال ليس بايمان بل يعني انه المنجي وان كان الناجز ايمانا ثابتا فاعتنوا به ولهذا
وقرنوه بالمشية ولم يقصدوا الشك في الايمان الناجز وبالجملة لا يشك المومن في ثبوت
الايمان في الحال ولا في الجزم بالثبات عليه في المآل لكن يخاف سوء الخاتمة ويرجو حسن
العاقبة فيربط ايمان الموافاة الذي هو آية الفوز بمشية الله تعالى جريا على مقتضى
قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله جعل الله حيوتنا

الى الايمان وحماننا على الايمان وكذا الكفر والسعادة والشقاوة فالمعتبر منها يعني
المهلك او المنجي ما كان عند آخر الحياة والاكثرون على معتمد عليه ابو حنيفة واصحابه
لايهامه الشك في الناجز فصالح الجمهور على صحة ايمان المقلد وترتب الاحكام عليه في الدنيا
والاخرة لصدق التعريف بانه تصديق النبي عليه م وعدم الدليل على اشتراط ان يكون التصديق المعتبر
في الايمان مستندا الى الدليل وانما هو الاعتقاد الجازم المطابق بل ربما يكتفي بالمطابقة ويجعل
الظن الغالب الذي لا يخطر معه لنقيض واحد الا فيه كما سبق فان قيل نحن لا ننفي كونه ايمانا وتصديقا
لكن ندعي انه لا ينفع كمنزلة ايمان اليأس فان عدم نفع ايمان اليأس لان العبد حينئذ لا يقدر على
ان يستدل بالشاهد على الغائب وهذا مشترك قلنا م القياس على ايمان اليأس والاكمل صحة القياس
في الاصول اذا سد لان العلة لعدم ايمان اليأس كونه ايمان دفع عذاب لا ما ذكرتم ولانه لم يبق
للعبد قدرة على التصرف في نفسه

قوله المقلد وهو المعتقد بقول الغير من غير ان يكون له نظر متكلم او عامي والاول فرض كفاية والثاني فرض
عين والتارك له آثم على قول الجمهور لا كافر بيري

في نفسه والاستمتاع بها بخلاف ايمان المقلد فانه تقرب الى الله تعالى وابتغاء
لمرضاته من غير الجاه ولا قصد دفع العذاب المشاهد ولا انتفاء قدرة التصرف في النفس
واما المانعون لصحة ايمان المقلد ونفعه فالمعتزلة فانهم يشترطون في كل مسئلة من
الاصول التمكن من اقامة الحجة ورفع الشبهة والاقتدار على مجادلة الخصوم وحل
ما يورد عليه من الاشكال ولم يحكموا بايمان من عجز عن ذلك قالوا ان الواجب هو
العلم وهو لا يكون الا بالضرورة او الاستدلال ولا ضرورة فتعين الدليل قلنا لا
شك في حصول التصديق للمقلد بسبب تقوده عن قلده وانه يستدلالي بمعنى انه يجب
النظر والاستدلال لحصول الان المقصود من الاستدلال التوصل الى التصديق ولا عبرة
بانعدام الوسيلة بعد حصول المقصود والشيخ الاشعري يشترط ابتناء الاعتقاد في
كل مسئلة من الاصول على دليل في الجملة يعني وان لم يقدر على التعبير عنه وعلى مجادلة
الخصوم ورفع الشبهة فمن لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا عنده والى هذا رجع

المتأخرون من المعتزلة حيث قالوا الخلاف فيمن نشأ في شاهق جبل فلم

يتفكر في ملكوت السموات والارض فاخبره انسان بما يجب عليه اعتقاده فصدقه

فيما اخبره بمجرد اخباره من غير تفكر وتدبر واما من نشأ في دار الاسلام وكون في

الصحاري وتواتر عنده حال النبي صلى الله عليه وسلم وما اتى به من المعجزات فمن اهل النظر

والاستدلال وان لم يقدر على التعبير عنه ومجادلة الخصوم ولا خلاف في صحة ايمانه

وقال بعضهم ان وجوب النظر انما هو في حق البعض من العقلاء واما العاجزون عن

النظر في الادلة وتمييز من الشبه كالعوام والعبيد والنسوان فلا يكلفون الا تقليد الحق

والظن الصائب لا يكلفون النظر او يكلفون سماع اوائل الدلائل اي الظاهرة التي

تتسارع الى الافهام فان فهموا كفاهم ولا يكلفون تلخيص العبارة وهم اصحاب الجمل

منهم الكعبي وابو عيسى وابا بكر من اضافة الصفة الى الموصوف تمييز

الجمل التي ان الله واحد لا شريك له ولا مثل وانه قديم وما سواه حادث وانه عدل
في قضائه صادق في اخباره لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر ولا يكلفهم ما لا
يطيقون وانه بعث الرسل وانزل الكتب والرضى بقضائه واجب والتسليم بامره لازم
ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن الى غير ذلك من العقائد الاسلامية والا يمكنهم
الوقوف عليها فلا يكلفون اصلا وانما خلقوا لانتفاع المكلفين بهم في الدنيا وهم
كثير من العوام والعبيد والنسوان قالوا وليس الخلاف في اجراء احكام الاسلام في الدنيا
بل في انه هل يعاقب عقوبة الكافر فقال الكثيرون نعم لانه جاهل بالله ورسوله ودينه
والجهل بذلك كفر ومثل قوله تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلم لست مؤمنا وقوله عليه
الصلوة والسلام من صلى صلاتنا ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا فهو مسلم محمول على الاسلام
في حق الاحكام وقال بعضهم من ذوي التحقيق منهم انه وان كان جاهلا لكنه مصدق
فلا يلزم ان يعاقب عقوبة الكفر والكفر عدم الايمان عما من شأنه وهذا معنى عدم
تصديق النبي صلى الله عليه في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة وهو يعم كل من خلا عن تصديق

اى بما يجب عليه تفصيله ولا يبحث عن [illegible]

كالقاضي واتباعه تمت

النبي في شيء مما علم مجيئه به بالضرورة وإن خلا عن ضرورة وانكار ومن فسره بالجحد

بالله اعترض عليه بعدم انعكاسه فان كثيرا من الكفرة عارفون بالله مصدقون به

غير جاحدين وان اريد به اعم من ان يكون بوجوده او وحدانيته او شيء من صفاته

وافعاله واحكامه لزم تكفير كثير من اهل الاسلام المخالفين في الاصول لان الحق واحد واجيب

بانه اريد به الجهل بما علم اي لشيء مما علم قطعا انه من احكامه اجمالا او تفصيلا اي عدم

العلم اجمالا وتفصيلا والتكفير ببعض الافعال كالاستخفاف بالشرع او الشارع او

القاء المصحف في القاذورات وشد الزنار بالاختيار مع بقاء كمال التصديق ان سلم

اجتماع التصديق المعتبر في الايمان مع الافعال التي هي كفر وفاقا فمبني على ان الشارع

جعل بعض المحظورات كالامور المذكورة علامة التكذيب

لئلا يعترض عليه بانه يلزم عدم كفر كثير من الكفرة الذين ان سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله تمت

التكذيب فيه فيحكم بكفر من ارتكبه وبوجود التكذيب وانتفاء التصديق عنه
وكذا بعض التأويلات في الاصول علامة ذلك كما ورد ما علم قطعا من الدين انه على ظاهره
كالنصوص الواردة في حشر الاجساد ومما سبق علم ان الكافر اسم لمن لا ايمان له فهو ان
اظهر الايمان خص باسم المنافق وان سبق اسلام فبالمرتد وان الاعتقاد الى تعدد
الاله فبالمشرك لاثباته الشرك في الالوهية وان تدين ببعض الاديان والكتب
السماوية المنسوخة فبالكتابي كاليهود والنصارى وان اعتقد اسناد الحوادث الى
الزمان فبالدهري وان نفى الصانع فبالمعطل وان اعترف بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم
وظهر شعائر الاسلام وابطن عقائد هي كفر وفاقا فبالزنديق ويفرق بينه وبين
المنافق باعترافه بالنبوة وعدمه والجمهور على ان من كان مخالف الحق وكان من
اهل القبلة ليس بكافر ما لم ينكر شيئا من ضروريات الدين كحشر الاجساد وحدوث
العالم ونحو ذلك مما علم قطعا انه من الدين لان النبي صلى الله عليه وسلم

ومن بعده لم يفتشوا عن العقائد ولو توقف صحة الاسلام عليها لكانوا يفتشون عنها

ونقض هذا الدليل بانهم لم يفتشوا عن الاصول التي هي من ضروريات الدين فيلزم ان لا

يكون المخالف فيها كافرا والجواب ان السكوت عن الاصول التي هي من ضروريات الدين

(مع انه كافر وفاقا سعدي)

انما كان لشهرتها بحيث لا تحتاج الى البيان لحشر الاجساد ولظهور ادلتها كحدوث العالم

بخلاف الاصول الخلافية فان الحق فيها يفتقر الى زيادة نظر وتامل والكتاب والسنة قد

يشتملان على ما يخيل معارضا لحجة اهل الحق فلو كان مخالفة الحق فيها كفرا لاحتيج الى

البيان البتة والمعتزلة يكفرون باكثر العقائد المخصوصة باهل السنة والجماعة كالقول

بزيادة الصفات وجواز الرؤية وبالخروج من النار وبكون الشرور والقبائح بخلقه

وارادته وبجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب ولذا قال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني

نكفر من كفرنا ومن لا فلا والفسق هو الخروج عن طاعة الله بارتكاب الكبيرة

الكبيرة قال في شرح المقاصد ينبغي ان يقيد لعدم التأويل للاتفاق بان الباغي

ليس بفاسق او الاصرار على الصغيرة بمعنى الاكثار فيها سواء كانت من نوع واحد او

انواع اما اعتقاد حل المعصية صغيرة كانت او كبيرة فكفر وكذا الاستهانة بها بمعنى عدها

هينة من غير مبالات والمراد معصية تثبت بقطعي والبدعة مخالفة اهل الحق وهم اهل

السنة والجماعة في العقيدة وحكمها البغض والعداوة والاعراض عنه والاهانة والطعن

واللعن وكراهة الصلوة خلفه وحكم الفاسق الحد فيما يجب فيه الحد والتعذير في غيره والامر

بالتوبة ورد الشهادة وسلب الولاية ومنهم من جعل المخالفة في بعض الفروع كجواز النكاح

بدون الولي والصلوة بدون الفاتحة منها ولا يعرفون ان البدعة المذمومة هي الحدث في

الدين من غير ان يكون في عهد الصحابة ولا دل دليل شرعي عليه ومنهم من زاد كل امر لم يكن

في عهد الصحابة وان لم يكن دليل على قبحه ومن ههنا جاز كون بعض البدعة حسنة فصل

في الامامة لا خفاء في ان مباحثها بعلم الفروع اليق لرجوعها الى القيام بالامامة الذي

هو من افعال المكلفين الا انه لما ثبت فيها بين الناس اعتقادات فاسدة سيما من الفرق

الروافض والخوارج ومالت كل الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام الحقها

المتكلمون بابحاث الكلام هي رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم

بهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة

من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق فانه لا يعم الامام ثم نصب الامام بعد انقراض زمان

النبوة واجب على الخلق سمعا عندنا للاجماع حتى ان الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين

جعلوه من اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفنه صلى الله عليه وسلم ولكونه مقدمة ما وجب من

اقامة الحدود والقصاص وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وغير ذلك من منافع لا تحصى وما لا يتم

النظام وحماية بيضة الاسلام ديانات

وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب وعقلا عند بعض المعتزلة لما فيه

من دفع الضرر ودفع الضرر واجب عقلا كاجتناب الطعام المسموم والجدار المشرف على السقوط

ولطفنا ورد بان هذا القدر انما يوجب الامر بمعنى كونه من مقتضيات العقول ولا كلام في

الوجوب بهذا المعنى ولا يوجب اى لا يفيد الوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب في حكم

الله تعالى والكلام فيه وانما لم يوجبوه عليه تعالى مع ان الوجوب عليه مذهبهم في الجملة

لانه لو وجب عليه تعالى لما خلا زمان من امام ظاهر قاهر جامع لشروط الامامة واللازم

منتف وعلى الله تعالى عند الشيعة لكونه لطفا محضا محصلا للمعرفة الواجبة وكون نظر

العقل غير كاف فيها مقربا الى الطاعة بالحث على الواجبات مبعدا عن المعصية بالمنع عن

المحظورات واللطف واجب على الله تعالى كما مر ورد بانه لا وجوب على الله تعالى ولو سلم

فانما يجب لو لم يقم لطف اخر مقامه كالعصمة فلم لا يجوز ان يكون الناس فيه معصومون مستغنون

عن الامام وبانه يتضمن مفاسد وان قلت فلا يكون لطفا محضا على انه لو سلم انه لا يتضمن

المفاسد فكمال اللطف اظهاره وكونه قاهرا زاجر القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام فلم

يجب اى لو وجب لاظهره لان الواجب كمال اللطف وقول الخوارج انه لا يجب اصلا لما فيها

من اثارة الفتنة لان الآراء متخالفة فيميل كل حزب الى واحد وتهيج الفتن وتقوم الحروب
وكل ما هذا شانه لا يجب بل كان ينبغي ان لا يجوز الا ان احتمال الاتفاق اوجب الجواز وانما
لقيام الدليل على الوجوب كما مر ولان فتنة عدمه اشد من فتنة النزاع في تعيين الامام بل
فتنة النزاع في تعيينه بالنسبة الى مفاسد عدمه ملحقة بالعدم ويشترط فيه التكليف لان
غير العاقل قاصر عن تمام القيام بالامور على ما ينبغي والحرية فيه لان العبد مشغول بخدمة
السيد عن وظائف الامامة متحقر في اعين الناس لا يهاب عنه ولا يمتثل امره والذكورة
لان النساء ناقصات عقل ودين ممنوعات عن الخروج الى مشاهدة الحكم ومعارك الحروب
والعدالة لان الفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق باوامره ونواهيه والظالم يختل به امر
الدين والدنيا فكيف يصلح للولاية واما الكافر فظاهر وزاد الجمهور الشجاعة لئلا يجبن
عن اقامة الحدود ومقاومة الخصوم والاجتهاد في الاصول والفروع ليتمكن من القيام
بامر الدين واصابة الرأي في تدبير الامور لظهور الاحتياج اليها ولم يشترط هذه الثلثة
بعضهم لندرة اجتماعها في شخص وجواز الاكتفاء بالاستعانة من الغير بان يفوض امر
الحروب ومباشرة الخطوب الى الشجعان ويستفتي المجتهدين في امور الدين واصحاب

واصحاب الآراء الصافية في امور الملك ويشترط باتفاق كونه قرشيا اي من اولاد نضر بن
كنانة لقوله عليه السلام الائمة من قريش وليس المراد امامة الصلوة اتفاقا فتعينت الامامة
الكبرى ولقوله عليه السلام الا قدموا قريشا وقوله الولاية في قريش ما اطاعوا الله واستقاموا
لامره ولانه لشرف النسب وعظم قدره في النفوس اثر تام في جمع الآراء واجتماعها وبذل
الطاعة والانقياد وخالفت الخوارج واكثر المعتزلة في اشتراط كونه قرشيا لقوله عليه
الصلوة والسلام اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع واجيب بحمله على غير الامام ممن يجعله
الامام اميرا جمعا بين الادلة ثم هذا انما هو على الاختيار وعند الاضطرار وعدم من يصلح لذلك
من قريش او عدم الاقتدار على نصبه لاستيلاء اهل الباطل فلا كلام في انه يكفي ذو شوكة
نصب او استولى وفي تنفيذ الاحكام واقامة الحدود منه ولم يبال بعدم العلم وسائر
الشرائط فان الضروريات تبيح المحظورات والى الله المشتكى في نائبات زماننا واشترط
الشيعة كونه هاشميا اي من اولاد هاشم بن عبد مناف وليس لهم في ذلك شبهة
فضلا عن حجة وانما قصدهم نفي امامة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله تعالى عنهم بل علوية
نفيا لخلافة بني العباس وكفى باجماع المسلمين على خلافة الائمة الثلثة حجة عليهم

وافضل اهل زمانه لقبح تقديم المفضول على الافضل في اقامة قوانين الشريعة ولا ترجيح في

تقديم المساوى ورد بالمنع ان كان القبح بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب عند الله وبمعنى

الافادة ان كان بمعنى عدم ملائمته لمجارى العقول والعادات لاهل الهوى ممنوع اذ ربما يكون

المفضول اصلح واقدر على القيام بمصالح الدين والملك ونصبه اوفق لانتظام حال الرعية

واوفق في اندفاع الفتنة وان يكون معصوما قياسا على النبوة لجامع اقامة الشريعة وتنفيذ

الاحكام ولكونه واجب الطاعة لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم وكل واجب

الاطاعة واجب العصمة والا جاز ان يكذب في تقرير الاوامر والنواهي فيلزم اجتناب الطاعة

وارتكاب المعصية واللازم باطل ولان المعصية ظلم على النفس او الغير وعهد الامامة لا ينال

الظالمون لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين والمراد عهد الامامة بقرينة السياق وهو قوله

تعالى انى جاعلك للناس اماما ولانه لو عصى لافتقر الى امام اخر لان الامة انما يحتاجون

الى الامام لجواز الخطاء عليهم فلو جاز الخطاء على الامام لاحتاج الى امام آخر وتسلسل

ولانه لو عصى لكان ناقضا للشرع وقد شرع حافظا له ورد الاول بمنع الجامع لان

النبي مبعوث من الله تعالى مقرون دعواه بالمعجزات الدالة على العصمة من الكذب وسائر الامور

وسائر الامور المخلة بمرتبة النبوة ولا كذلك الامام فان نصبه مفوض الى العباد الذين

لا سبيل لهم الى معرفة العصمة فلا وجه لاشتراطها والثاني بانه انما يجب ان يطاع

فيما لا يخالف الشرع وعند المخالفة يرجع الى الادلة والاجتهاد بدليل قوله تعالى فان

تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ويكفي في عدم كذبه في بيان الاحكام العلم والعدالة

والاسلام والثالث بان عدم العصمة لا يوجب المعصية بالفعل فضلا عن الظلم فان المعصية

اعم من الظلم ولو سلم فلا نسلم دلالة الآية على ان الامامة لا ينالها الظالمون لجواز ان يكون المراد

عهد النبوة والرسالة على ما هو رأي اكثر المفسرين والرابع بان وجوبه شرعي لا عقلي مبني

على جواز الخطاء على الامة والخامس بانه ليس حافظا له بذاته بل بالكتاب والسنة ثم اعلم

ان الامة اتفقوا على ان الرجل لا يصير اماما بمجرد صلاحيته للامامة واجتماع الشرائط فيه

بل لا بد من امر اخر به ينعقد امامته فالجمهور على ثبوت الامامة وانعقادها باختيار

اهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم وان قلوا

ولا يشترط عدد محدود ولا اتفاق من سائر البلاد بل لو تعلق الحل والعقد بواحد

مطاع كفت بيعته اذ قد استخلف الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وبعد قتل

عثمان رضي الله عنه بالبيعة والاختيار من غير نكير فكان اجماعا على كونه طريقا لانعقاد
الامامة وخالفت الشيعة لانه قد يخفى على اهل البيعة بعض الشروط لها كالعصمة والافضلية
على سائر الخلق ومعرفة امر الدين كله ولانه ليس اليهم تولية مثل القضاء والاحتساب ولا
يقدرون على التصرف في فرد من احاد الامة فكيف على تولية الرياسة الكبرى وعلى اقدار الغير
على التصرف في امر الدين والدنيا الكافة الامة ولان فيه اي في ثبوتها باختيار اهل الحل و
العقد اثارة الفتنة لاختلاف الآراء كما في زمن علي ومعاوية رضي الله عنهما مع ان الامامة
لازالة الفتنة ولان الامامة خلافة عن الله ورسوله فتوقفت على استخلافهما بوسط او بدونه
ومن اختاروه يكون خليفة منهم لا من الله ورسوله واجيب عن الاول بمنع الاشتراط اي
اشتراط العصمة والافضلية ومعرفة الدين كله وعلى تقدير التسليم منع الخفاء عليهم بمعنى عدم
حصول الظن لهم بالصفات المذكورة وعن الثاني بانه يجوز التحكيم والشاهد يجعل القاضي
قادرا على التصرف في الغير فليجز ذلك وانه لو سلم عدم تفويض مثل القضاء فلوجود
من اليه التولية وهو الامام ولا كذلك اذا مات ولا امام غيره وعن الثالث بانه

كما رجحت الصحابة ابا بكر على سعد بن عبادة ونحوه

وعن الثالث بانه لا فتنة عند الاذعان وانقياد اهل الحل والعقد للحق وعند التر
جيح فان جهات الترجيح معلومة من الشريعة ونزاع معاوية لم يكن في امامة علي بل في انه يجب
يجب عليه بيعته قبل الاقتصاص عن قتلة عثمان واما عند الترفع والاستيلاء فالفتنة
قائمة ولو مع قيام النص ولو سلم فالكلام فيما اذا لم يوجد النص انه لا عبرة بالبيعة والا
ختيار على ما ورد به النص ولا خفاء في ان فتنة عدم الامام اذا لم يوجد النص اشد من فتنة
النزاع في تعيينه وعن الثاني بان ما اختاروه خليفة الله ورسوله فهو خليفة الله ورسوله
بدليل الشرع وهو الاجماع الا يرى ان الوجوب بشهادة الشاهد وقضاء القاضي وفتوى
المفتي حكم الله لا حكمهم على ان الامام كما هو نائب الله نائب الامة وفيه كمال الدين واستخلاف
وتوصية من النبي صلى الله عليه وسلم فان الاختيار والاجتهاد منهم بملاحظة جهات الترجيح المعلومة
من الشرع فلا يرد قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم اذ لا خفاء في ان الامامة من معظمات امر الدين
فيكون قد بينها واكملها اما في كتابه او على لسان نبيه ولانه من سيرته صلى الله عليه وسلم انه
كان يستخلف على المدينة وغيرها من البلاد في غيبته مدة قليلة ولا يترك البيان في ادنى
ما يحتاج اليه من الفرائض والسنن حتى في امر قضاء الحاجة ومسح الخف فكيف لا يستخلف

في غيبة الوفاة ولا يبين ما هو اساس المهمات ولانه كان يوصي البنت لانه صلى الله عليه وسلم
لامته بمنزلة الاب الشفيق على اولاده الصغار وهو لا يترك الوصية في الاولاد الى واحد يصلح
لذلك فكيف يتركها النبي صلى الله عليه وسلم واما ادعائهم النص الجلي على علي كرم الله وجهه فقدح
منهم على اكابر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين بالجهل والعناد ومخالفة الحق وكتمانه
الذي يوجب الفساد بل في علي رضي الله عنه اذ تبع الباطل ولم يقم بالامر ولم يحتج بالنص
بل في النبي صلى الله عليه وسلم حيث اتخذ القوم احبارا واصحابا واعوانا وانصارا و
اختانا واصهارا مع علمه بحالهم بل قدح في الكتاب حيث اثنى عليهم وجعلهم خير
امة ووصفهم بالمعروف والنهي عن المنكر الا يرى ان عليا كرم الله وجهه قبل الشورى ورضي بامامة
ايهم كان وقال لطلحة رضي الله عنه ان اردت بايعتك واحتج على معاوية ببيعة الناس له لا بنص
من النبي صلى الله عليه وسلم وعاون ابا بكر وعمر رضي الله عنهم وعاضدهما واشار اليهما بالاصلح وصلى
معهما الجمع والاعياد وان كثيرا من عظماء اهل البيت وساداتهم انكروا النص الجلي في هذا
الامر مطلقا وان العباس رضي الله عنه قال لعلي رضي الله عنه امدد يدك لابايعك
ولو كان من النبي صلى الله عليه وسلم نص جلي لم يحتج الى هذا

نعم جاز لم يحتج الى هذا فصل الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم عندنا و
عند المعتزلة واكثر الفرق ابو بكر رضي الله عنه لاجماع اهل الحل والعقد على ذلك ولانه قد
ثبت انقياد علي رضي الله عنه وتسميته اي ابي بكر رضي الله عنه خليفة والثناء عليه
حيا وميتا والاعتذار منه عن التأخر ولان الكل من المهاجرين والانصار اتفقوا على امامة
ابي بكر او علي او العباس ثم انهما لم يتنازعا فيه في امر الامامة ولو لم يكن على الحق لنازعاه فانه
لا يليق بهما السكوت عن الحق ولان ترك المنازعة ح يكون مخلا بالعصمة الواجبة عندكم
فيخرجان عن اهلية الامامة فتعين هو للاتفاق على انها ليست لغيرهم فان قيل يجوز ان
يكون ترك المنازعة لمانع التقية وخوف الفتنة قلنا كيف وكان علي في غاية الشجاعة
وكانت فاطمة زوجته مع علو شانها واكثر صناديد القريش معه وقد يتمسك بقوله
تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون
فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما والداعي
الواجب الطاعة ليس محمدا صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى قبل هذه الآية سيقول المخلفون اذا انطلقتم
الى مغانم لتأخذوها ذرونا نتبعكم يريدون ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا فان

قوله لن تتبعونا يدل على منع رسول الله صلى الله عليه وسلم اياهم عن اتباعه فلا يجوز ان يدعوهم
والا لزم التناقض ولا عليا رضي الله عنه لانه قال تقاتلونهم او يسلمون وعلي حارب المسلمين
ايام خلافته ولا ملكا بعد علي فهو اما ابو بكر والقوم قوم مسيلمة الكذاب او عمر والقوم
قوم فارس باتفاق المفسرين وفي ثبوت خلافته ثبوت خلافة ابي بكر وبقوله صلى الله عليه وسلم
اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر وقوله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير
ملكا عضوضا اي يناله الرعية ظلم كانهم يعضون عضا وبانه صلى الله عليه وسلم استخلفه في الصلوة
التي هي اساس الشريعة ولم يعزله ورواية العزل افتراء من الروافض ولذا قال علي رضي الله عنه
قدمك رسول الله لامر ديننا افلا نقدمك لامر دنيانا وبانه لو كانت الامامة حقا لعلي
غصبها ابو بكر ورضيت الجماعة بذلك وقاموا بنصرته دون علي لما كانوا خير امة اخرجت للناس
يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر واللازم باطل وبالجملة هذه الدلائل تدل على امامة
ابي بكر وحقيتها ومعلوم انها لم تقع بعد علي فثبت ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
بلا فصل ابو بكر وقالت الشيعة على انتفاء العصمة والافضلية والنص عن غيره اما العصمة
والنص فبالاتفاق واما الافضلية فلما سيأتي والامام يجب ان يكون معصوما منصوصا عليه

عليه وافضل اهل زمانه ورد بالمنع اى منع الاشتراط ومنع انتفائها فى غير علي اذ ثبت امامة

غيره بالادلة فلو كانت الامور المذكورة شرطا لها لزم ثبوتها فيه ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله

والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون

الاية نزلت باتفاق المفسرين فى على بن ابى طالب حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع فى صلوته

وكلمة انما للحصر والمراد بالولى هنا المتصرف فى الامر اذ ولاية النصر تعم الجميع من المؤمنين لقوله

تعالى المؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها فى المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء

الزكوة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين فى امر الامة هو الامام فتعين على لذلك لانه الذى تصدق

بخاتمه وهو راكع فى صلوته واجيب بان سوق الاية لولاية المحبة والنصرة على ما هو المناسب بما

قبل الاية وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان

الحصر انما يكون باثبات ما نفى عن الغير وولاية اليهود والنصارى المنهى اتخاذها ليست التصرف

والامامة بل النصرة والمحبة وكذا ما بعدها وهو قوله تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا

فان حزب الله هم الغالبون لظهور ان التولى تولى محبة ونصرة لا تولى امامة واما وصف المؤمنين

بما ذكر فيجوز ان يكون للمدح والتعظيم دون التقييد والتخصيص وان يكون لزيادة الشرف اى شرف

الموصوفين واستحقاقهم ان يتخذوا اولياء وهم راكعون كما يحتمل الحال يحتمل ان يكون للعطف اى هم

اي هم يركعون في صلوتهم لا كصلوة خالية عن الركوع كصلوة اليهود او بمعنى انهم خاضعون على ان
الحصر انما يكون لنفي ما وقع فيه التردد والنزاع ولم يكن الامامة ح اي حين عدم نزول الآية كذلك
اي متنازعا فيها وايضا حمل صيغة الجمع على الواحد بعيد لا يصرف اليه الا بدليل وقول المفسرين نزلت
في حق علي لا يقتضي اختصاصها به ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على وهم راكعون حالا من ضمير
اي كانت بالفعل لله ورسوله وعلي
يؤتون وليس بلازم وايضا ظاهر الآية ثبوت الولاية بالفعل وفي الحال ولا شك ان ولاية التصرف
بالفعل لم يكن لعلي ح وانما كانت بعد النبي صلى الله عليه وسلم وصرف الولاية الى ما يكون في المآل دون الحال
لا يستقيم في حق الله تعالى ورسوله وايضا لو كانت في الآية دلالة على ولاية علي وامامته لما خفيت على
الصحابة عامة وعلى علي خاصة ولما تركوا الانقياد لها والاحتجاج بها ولما تواتر عطف على لانتفاء
العصمة من قوله صلى الله عليه وسلم من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه الحديث وقوله انت مني
بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي لان المراد بالمولى المتصرف في الامر اذ لا صحة ولا فائدة لغيره
من معانيه كالمعتق والمعتق والجار وابن العم والناصر اذ لا فائدة في المعنى الاخير لظهوره من قوله تعالى و
المؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض وعدم صحة البواقي ظاهر ومنزلة هرون عامة لانها اسم
جنس اضيف كما اذا عرفت باللام بدليل صحة الاستثناء حيث استثنى منها مرتبة النبوة فبقيت عامة
ادعاء
عامة في باقي المنازل التي من جملتها الخلافة ورد بانه لا تواتر موجود في امامة علي رضي الله عنه و

وادعاء التواتر في هذين الحديثين مكابرة بل هما من الآحاد ولا عبرة بالآحاد في مقابلة الاجماع
بل لا صحة له اي للخبر الواحد في مقابلة الاجماع على انه مؤخر الحديث الا واراد اعني اللهم وال من والاه
يشعر بان المراد بالمولى الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكر من ان ذلك
ظاهر لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد من التخصيص الذي
يحتمله اكثر العمومات وليكون اقوى دلالة واوفى بافادة زيادة الشرف حيث قرن بموالاة
النبي صلى الله عليه وسلم ولا نسلم عموم المنازل بل ربما يدعى كون الاسم المفرد المضاف الى العلم معهودا معينا
كغلام زيد وليس الاستثناء اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع ولو
سلم العموم فليس من منازل هرون الخلافة والتصرف بطريق النيابة لانه لا شريك له في النبوة
وقوله اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة وتاكيدا في القيام بامر القوم ولو سلم فلا حصر فيه اذ غايته
اثبات الولاية لعلي واستحقاقه للامامة في المآل فمن اين ينفي امامة الائمة الثلثة ويبطلها عدم
عدم الاحتجاج بها عند الاحتياج ولو كانا صحيحين لاحتج علي بهما فحيث لم يحتج علم بطلانهما
وبهذا يندفع قوله سلموا عليه بامرة المؤمنين والامرة بالكسر الامارة والضمير لعلي رضي الله عنه

وقوله انت الخليفة من بعدي وقوله انه امام المتقين وقوله وقد اخذ بيد علي هذا خليفتي عليكم و
قوله لعلي انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال فيبطلها عدم الاحتجاج
وقد يحتج بان عبرة من ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم لا يصلح للامامة لظلمهم لسبق كفرهم قال
الله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وفساده بين اذ لا دلالة للآية على ان من كان كافرا ثم اسلم
كان ظالما ولا نم ان المراد بالعهد الامامة كما مر وقد يحتج بمطاعن مفصلة في حق كل من الثلثة ابي
بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم ورد بان بعضها افتراء وبعضها غير قادح وللبعض تاويلات
والتفصيل في المفصلات ثم عمر رضي الله عنه لتفويض ابي بكر رضي الله عنه في مرضه الذي توفي فيه الامر
اليه واجماع الامة عليه ثم عثمان رضي الله عنه٧ ووقع الاتفاق على عثمان ثم علي رضي الله عنه لاجماع
اهل الحل والعقد على مبايعته ومتابعته ثم الامر الى الحسن رضي الله عنه وبعد ما مضت ستة
اشهر من بيعته سلم الامر لمعاوية تسكينا للفتنة فانقلبت الامامة الى الملك والسلطنة و
الافضلية بينهم بترتيب الخلافة اما اجمالا فلان اتفاق اكثر العلماء على ذلك يشعر بوجود دليل
لهم عليه لان حسن الظن بهم يدل على انهم لو لم يعرفوا ذلك بدلائل وامارات لما اطبقوا عليه
واما تفصيلا فلقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى

٧ لان عمر رضي الله عنه جعل الامر شورى بين ستة منهم عثمان رضي الله عنه صح

تجزى وهو ابو بكر والاتقى اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم ولا معنى بالافضل الا الاكرم

وليس المراد به عليا لان للنبى صلى الله عليه وسلم نعمة تجزى وهى نعمة التربية ولقوله صلى الله عليه وسلم ما طلعت

الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابى بكر الصديق ومثل هذا الكلام

وان كان ظاهره نفى افضلية الغير لكن انما ينساق لاثبات افضلية المذكور والسر فى ذلك

ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوى واذا نفى افضلية احدهما ثبت افضلية

الاخر وقوله صلى الله عليه وسلم خير امتى ابو بكر ثم عمر وقوله صلى الله عليه وسلم لو كان نبى بعدى لكان عمر

بعد ما قال احب النساء الى عائشة واحب الرجال ابوها ثم عمر وقوله صلى الله عليه وسلم عثمان اخى

ورفيقى فى الجنة وقوله صلى الله عليه وسلم انه يدخل الجنة بغير حساب ويعضد ذلك ما تواتر من اثارهم

واخبارهم ومساعيهم فى الاسلام وقالت الشيعة الافضل على رضى الله عنه لقوله تعالى قل تعالوا

ندع ابنائنا وابنائكم ونسائنا ونسائكم وانفسنا وانفسكم عنى بانفسنا عليا وان كان

صيغة جمع لانه صلى الله عليه وسلم حين المباهلة وهى الدعاء على الظالم من الفريقين خرج ومعه الحسن

والحسين وفاطمة وعلى ولا شك ان من كان بمنزلة نفس النبى صلى الله عليه وسلم كان افضل وقوله تعالى

وقوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى قيل لما نزلت هذه الآية قالوا يا رسول الله

من هؤلاء الذين نودهم قال علي وفاطمة وحسن وحسين وولداهما ولا شك ان من وجب محبته بحكم

النص كان افضل وكذا من ثبت نصرته للرسول بالعطف في كلام الله على اسم الله وجبريل مع التعبير عنه

بصالح المؤمنين لقوله تعالى ان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين وعن ابن عباس رضي الله عنه

ان المراد به علي وقوله صلى الله عليه وسلم من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقويه والى ابراهيم

في حلمه والى موسى في غضبه والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب ولحديث الطير قال صلى الله عليه

وسلم اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي في هذا الطير فجاء علي لياكل معه والاحب عند الله

الاكثر ثوابا وهو معنى الافضل ولانه ازهد واعلم ... واكثر سخاوة واسبقهم اسلاما على ما روي انه

بعث النبي صلى الله عليه وسلم يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثاء واجيب بان المراد بانفسنا نفس

النبي صلى الله عليه وسلم كما يقال دعوت نفسي الى كذا ووجوب المودة وثبوت النصرة على تقدير تحققه

في حق علي فلا اختصاص به وكذا الكمالات الثابتة للمذكورين من الانبياء وان احب خلقك يحتمل

ان يراد احب الخلق اليك في ان ياكل منه وكونه ازهد واعلم وغير ذلك ممنوع او بعد تسليم بان الكلام

في الاكرام اي الازيد ثوابا وكرامة عند الله وعموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات

بالكمالات لا تدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب عند بعد ما ثبت من فضيلة ابي بكر
وعمر وتخصصا عن قوله احب خلقك عملا بادلة افضليتهما واما بعدهم فقد ثبت ان فاطمة
سيدة نساء العالمين وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وان العشرة الذين منهم
الائمة الاربعة وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد
وابو عبيدة بن الجراح مبشرون بالجنة ثم الفضل للعلم قال الله تعالى هل يستوي الذين
يعلمون والذين لا يعلمون والتقوى قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم وبهما افضل
العترة الطاهرة لا بمحض النسب وعدم جعل غير القرشي واهل خصص بالعلم كفوا للقرشي لا يدل على
ان القرشي افضل لان اعتبار الكفائة في النكاح لغرض تحصيل رضى الاولياء وعدم لحوق العار
ونحو ذلك مما يتعلق بامر الدنيا والكلام في كثرة الثواب عند الله والحق تعظيم جميع الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين والكف عن الطعن فيهم سيما المهاجرين والانصار لما ورد في
الكتاب والسنة الثناء عليهم ولقوله عليه الصلوة والسلام الله الله في اصحابي وقوله ولا
تسبوا اصحابي وقوله خير القرون قرني وتوقف علي رضي الله عنه عن بيعة ابي بكر رضي الله
عنه لحيرته وحزنه بفقد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولما نظر وظهر له الحق دخل فيما دخل فيه الناس

وتوقفه عن نصرة عثمان رضي الله عنه لعدم رضاه حتى قال من وضع السلاح من غلماني فهو
حر ومع ذلك فقد سعى الحسنان في دفع الغوغاء عنه ولم ينفع وكان ما كان وعن قبول
بيعته لاعظام الحادثة التي هي قتل عثمان وعن قتال القتلة لشوكتهم وكثرتهم وقوتهم
او انه رأى عدم مؤاخذة البغاة لما اتلفوا من الاموال والدم وتوقف جماعة من الصحابة
كسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم عن نصرة علي والخروج معه الى
الحروب كان لاجتهاد منهم او لعدم الزام منه لا لنزاع في امامته واباء عما وجب عليهم من طاعته
والمصيب في حرب الجمل وهي حرب مقدم العسكر فيها عائشة رضي الله عنها وعنا بها في هودج
على جمل اخذ خطامه كعب وحرب الصفين وهي التي اجتمع الفريقان بصفين قرية وحرب الخوارج
الذين عدلوا عن الحق الذي هو بيعة علي رضي الله عنه زعما منهم انه كفر رضي الله عنه والمخالفون
بغاة لا كفرة ولا فسقة لما لهم من شبهة وهو تركه القصاص عن قتلة عثمان رضي الله عنه فغاية
الامر انهم خطأوا في الاجتهاد وذلك لا يوجب التفسيق فضلا عن التكفير ولهذا نهى علي رضي
الله عنه عن لعن اهل الشام خاتمة فيما يلحق بباب الامامة قد وردت احاديث صحيحة
في ظهور امام من ولد فاطمة رضي الله عنها يملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا
فذهب العلماء الى انه امام عادل من ولد فاطمة رضي الله عنها يخلقه الله تعالى متى شاء وبعثه

ولبعثه نصرة لدينه وزعمت الامامية من الشيعة انه محمد بن الحسن العسكري ختفى عن الناس

خوفا من الاعداء ولا استحالة في طول عمره وانكره سائر الفرق لانه ادعاء امر مستبعد

من غير دليل عليه ولا امارة ولا اشارة من النبي صلى الله عليه وسلم ولانه بعيد مع الاختفاء

عبث اذ المقصود من الامام اقامة الشريعة وحفظ النظام ورفع الجور ونحو ذلك وفي

نزول عيسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام وفي خروج الدجال من ارض بالمشرق يقال له خراسان

وغير ذلك من الاشراط كدابة الارض ويأجوج ومأجوج وطلوع الشمس من مغربها والخسفات

الثلثة خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وقلة العلم والامانة

وكثرة الفسوق والخيانة ورياسة الفساق والارازل يشبه ان يكون هذا اعلاما بقرب

الساعة وحين انقراض زمن التكليف او كاد وما ذكر من قلة العلم الى آخره كله ظاهر في زماننا

هذا اعاذنا الله من شره فلا يئسنا في خيرية اخر الامة على ما قال صلى الله عليه وسلم مثل امتي مثل

المطر لا يدرى اوله خير ام اخره رزقنا الله خير الاخرة والاولى ووفقنا للعمل بما يحب

ويرضى انه خير موفق ومعين والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير المرسلين

وعلى اله واصحابه والتابعين لهم اجمعين تصديت لشرح هذا الكتاب في عنفوان الشباب

لكن لما يكن لي في ذلك الزمان بضاعة سوى انه ما كان للكتاب في اضاعة وكنت قد

اكتفيت بما في كتب القوم الا قليلا ولا حول ولا قوة الا بالله في كل ما نزيده حقيرا او

جليلا وحين ما اردت استنساخه هممت ان اتدبر فيه قدر ما يمهلني العائق من الرائق

والنائق فتصرفت فيه بابدال غير معتمد عليه بخيره واستبدال ما قبله فكري عن غيره و

زيادة ما تفردت به مما لا بد منه ونقصان ما تخرجت عنه مما لا عدل له والحمد لله اولا

واخرا وعلى نبيه الصلوة والسلام الاتمان باطنا وظاهرا في سنة ١٢٦٨ في رمضان

قد استراح انا ملا احقر الانام نوري الغريق في بحر الاثام عن كتبة هذا الكتاب الموسوم

بتقريب المرام ~~في شرح تهذيب~~ للشيخ عبد القادر السنندجي قدوة العلماء الاعلام على تهذيب الكلام

للعلامة الثاني السعد التفتازاني افاض الله الملك العلام عليهما وعلينا

المغفرة والانعام وحيث اني لا اجد لقبا عذرا اعرضها بين

يدي من لا يموت ولا ينام ارجو من الفضلاء

الكرام المطالعين المستعملين

لهذا الكتاب

طلب

المغفرة لي من الله العزيز الوهاب وها انا قد ختمت كتابته ليلة العاشر من شوال سنة الف

وثلثماة واربعة وخمسين من هجرة خير البرية عليه وعلى اله افضل الصلوة والتحية وكتبته

لحضرة الفاضل الامجد العالم الكامل خير الحاج حجي ملا سعيد جعلنا الله واياه سعيدا

في الدارين موفقا للخيرات واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد واله اجمعين

